Irénikon

TOME LXV

1992

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Sommaire

Imprimatur:

J.M. Huet, *vic. ep.*

Namurci, 15ª martii 1992

Cum permissu superiorum

IRÉNIKON

Tome LXV 1er trimestre 1992

Éditorial

Au mois de mars deux événements ont marqué l'actualité des relations entre les chrétiens d'Europe. Le premier est la «synaxe» que du 13 au 15 ont tenu au Phanar, siège du patriarcat œcuménique de Constantinople, les chefs des Églises orthodoxes, convoqués par le patriarche Bartholomée Ier à l'occasion de la célébration du dimanche de l'Orthodoxie, premier dimanche du carême. Le second est l'Assemblée du Protestantisme européen, réunie à Budapest du 24 au 31 du même mois.

Chacun dans leur genre, ces deux événements étaient absolument nouveaux. N'est-ce point, en effet, la première fois depuis une date immémoriale que l'ensemble des primats de l'Église orthodoxe se trouvait réuni pour une concertation sur de graves problèmes d'intérêt commun? Le résultat le plus notable de cette réunion du Phanar est bien cette manifestation de l'unité de l'Église orthodoxe. Il faut le souligner fortement et, surtout, nous en réjouir. Quant à la réunion européenne du Protestantisme à Budapest elle rassemblait pour la première fois des représentants des Églises issues de la Réforme à l'Est comme à l'Ouest de l'Europe. Depuis plusieurs décennies, dira-t-on, la Conférence des Églises européennes (la KEK) en faisait déjà autant, et dans des conditions autrement difficiles. C'est exact; mais la nouveauté réside dans le fait qu'à Budapest se retrouvaient les seuls Protestants, comme les évêques catholiques de l'Est et de l'Ouest européen s'étaient retrouvés à Rome, et comme les chefs des Églises orthodoxes venaient de se retrouver entre eux au Phanar.

Le point commun à ces deux — et même à ces trois — réunions, par ailleurs de composition et d'autorité si différentes, était la préoccupation éveillée par la situation des chrétiens dans l'Europe d'aujourd'hui. Catholiques, Orthodoxes et Protestants d'Europe faisaient chacun pour soi le bilan des données présentes tant dans leurs relations avec les autres frères chrétiens d'Europe que pour le renouveau de l'annonce de l'Évangile aujourd'hui,

dans une société désemparée après les bouleversements qu'elle vient de subir.

Entre évêques catholiques de l'Est et de l'Ouest le dialogue a été difficile à établir: nombre des premiers ne parvenaient que laborieusement à voir au-delà de leur environnement immédiat et du long cauchemar dont ils viennent de sortir avec l'écroulement du système communiste; certains des seconds étaient déçus par la renaissance des antagonismes entre Orthodoxes et Catholiques orientaux, antagonismes ignorés ou assoupis en Occident.

Il semble qu'à certains égards la réunion protestante de Budapest se soit trouvée devant un clivage similaire qui l'a empêchée de produire le témoignage unanime et fort qu'on aurait pu en attendre. Dans son message on relèvera cependant qu'elle revendique non seulement l'héritage de la Réforme du XVIe siècle, mais aussi celui des Lumières. Par là le Protestantisme européen prend discrètement ses distances par rapport à des rèves de restauration qui paraissent séduire certains dans d'autres Communions chrétiennes.

Quant à la synaxe du Phanar, elle a donc donné un témoignage nouveau de l'unanimité de l'Orthodoxie en un temps où celle-ci se sent menacée par les activités des autres frères chrétiens. Au cœur de son message émerge le «problème uniate» et celui du prosélytisme en terre orthodoxe. Le devoir de l'annonce de l'Évangile y est, certes, reconnu et affirmé, mais il ne peut s'exercer aux dépens des Églises orthodoxes. Pour notre part, nous sommes les premiers à déplorer et à dénoncer avec vigueur certaines initiatives catholiques en pays orthodoxe qui agissent comme si l'Église y était inexistante. Pour qui connaît un peu l'histoire, elles évoquent, en effet, le souvenir d'entreprises qui ont empoisoné les relations entre Catholiques et Orthodoxes.

Ceci doit être tiré au clair avant que nous ne puissions donner ensemble un témoignage commun. Il est urgent, en effet, que tant du côté catholique que du côté orthodoxe et du côté protestant on mette tout en œuvre pour signifier ensemble à la face du monde qu'il n'y a qu'un seul Évangile de Jésus-Christ, message d'amour et d'unité, de réconciliation avec Dieu et avec les frères.

L'attitude des Pères du IVe siècle devant les lieux saints et les pèlerinages*

C'est avec le IVe siècle que commencent dans le christianisme l'inventaire, la mise en valeur et la vénération de lieux saints. Ce phénomène est nouveau: s'il existe, aux origines, quelques indices de l'intérêt porté par la communauté primitive de Jérusalem aux sites de la Passion et de la Résurrection, si, peut-être, un tel intérêt a subsisté dans certaines communautés palestiniennes — probablement judéo-chrétiennes —, on n'en trouve pratiquement plus de traces au IIe et au IIIe siècles. En tout état de cause, c'est à partir du IVe siècle seulement que ce phénomène prend son véritable essor[1]. C'est à partir de ce moment-là que les chrétiens se mettent vraiment à vénérer des lieux qu'ils considèrent comme saints, soit parce que s'y est déroulé un événement de l'histoire du salut, soit parce que s'y trouvent des restes, des reliques, aussi bien de ces événements que de saints personnages, qu'il s'agisse de personnages de l'Ancien ou du Nouveau Testament, plus souvent encore de martyrs chrétiens, mais aussi, à mesure que le temps avance, de saints moines ou de saints évêques. La vénération de ces lieux se traduira par la construction d'églises et le phénomène que nous appelons aujourd'hui le pèlerinage, déplacement vers un lieu saint motivé par la sainteté même de ce lieu. Devant ces nouveautés, quelles ont été les réactions de ceux que nous appelons les Pères, disons simplement des théologiens de l'époque? Elles ont été en partie positives: nous pouvons le constater en examinant le vocabulaire qu'ils utilisent

* Cet article a fait l'objet d'une «lecture» lors du XIe Congrès International d'Études Patristiques d'Oxford (22-26 août 1991).

1. Sur l'histoire des premiers pèlerinages chrétiens, cf. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster 1950; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1982; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.

pour en parler, puis les justifications qu'ils en donnent. Quelques-unes ont été négatives, ou du moins marquées par de sérieuses réserves. Je me propose de présenter ici leur tableau contrasté.

Y a-t-il des lieux saints chrétiens? Le premier théologien qui emploie cette expression, c'est Eusèbe de Césarée. Avant d'aborder ses textes, il faut rappeler que ses prédécesseurs des IIe et IIIe siècles, non seulement n'avaient jamais tenu ce langage, mais avaient souligné à maintes reprises, soit contre les Juifs, soit contre les païens, qu'aucun lieu n'était saint par lui-même, que la présence de Dieu n'était liée à aucun endroit particulier. «Le chrétien le plus simple», écrit Origène, «sait que n'importe quel lieu est une partie du tout et que le monde entier est le temple de Dieu»[2]. C'est bien pourquoi, disaient les Pères Apologistes, les chrétiens n'ont besoin ni de temples, ni d'autels[3]. L'expression «lieu saint», toutefois, se rencontrait dans l'Écriture, mais on savait alors l'interpréter allégoriquement: «Quant au lieu saint», écrit Origène en commentant Lévitique 24, 9, «je n'en cherche point la place sur terre, mais dans le cœur... Le lieu saint, c'est l'âme pure»[4]. Il précise même que la «terre sainte» n'est pas la Palestine, celle-ci n'étant que «l'ombre symbolique de la terre bonne et précieuse qui se trouve dans la partie pure du ciel et dans laquelle est la Jérusalem céleste»[5]. Tous ces thèmes, notons-le, subsisteront au IVe siècle et bien au-delà. Pourtant, dès le début de ce siècle, certains lieux reçoivent des chrétiens la qualification de saint (ἅγιος) ou de sacré (ἱερός).

Eusèbe, donc, est le premier chez qui nous rencontrons l'expression «lieux saints», ou des expressions équivalentes. C'est d'ailleurs lui qui, le premier, est témoin de l'intérêt religieux porté par les chrétiens à des sites bibliques. La *Démonstration Évangélique*, écrite entre 312 et 320, rapporte que des fidèles de toutes les régions se rendent à Jérusalem pour adorer sur le mont des Oliviers, que d'autres vont à Bethléem voir la grotte

2. Origène, *Contre Celse*, VII, 44 (SC 150, p. 119 Borret).
3. Cf. v.g. Minucius Felix, *Octavius*, 31.1-2 (CUF, pp. 54-55 Beaujeu).
4. Origène, *Hom. sur le Lévitique*, XIII, 5 (SC 287, p. 281 Borret).
5. Id., *Contre Celse, VII, 29* (pp. 79-81).

de la Nativité[6]. L'*Onomasticon*, répertoire des noms de lieu de la Bible qui date de la même période, relève que «l'on montrait» (δείκνυται) alors plusieurs sites de l'Ancien et du Nouveau Testament aux fidèles intéressés, que ceux-ci s'y rendaient pour prier (ainsi à Gethsémani), voire y accomplir des actes cultuels (ainsi se faire baptiser au gué du Jourdain où l'on situait le baptême du Christ)[7]. Mais ces ouvrages ne comportent pas encore le terme «lieux saints». C'est dans la *Vie de Constantin* qu'il apparaît pour la première fois, et d'abord dans la lettre adressée par l'empereur à l'évêque Macaire de Jérusalem. Évoquant le tombeau du Christ qui vient d'être redécouvert et le Golgotha voisin, l'empereur l'appelle «un lieu sacré (ἱερὸν τόπον)», le lieu le plus admirable du monde, «ce lieu saint (ἅγιος) dès l'origine et qui est devenu plus saint (ἁγιώτερος) encore depuis qu'en réapparaissant il a mis en lumière la foi en la passion salutaire»[8]. La lettre du même Constantin aux évêques de Palestine mentionne les lieux saints (τοὺς ἁγίους τόπους), que l'empereur veut voir purifiés de toute souillure impie (ἀνόσιος), c'est-à-dire païenne[9]. Eusèbe reprend ce vocabulaire sacré, parlant de la grotte sacrée (τὸν ἱερὸν ἄντρον), divine (θεῖον), auguste (σεμνόν), «saint des saints» (ἅγιος τῶν ἁγίων) de la nouvelle Jérusalem, le point central de l'univers[10]. L'expression «lieux saints» n'est pas encore chez lui un terme technique, mais l'idée est incontestablement présente.

On ne s'étonnera pas de la rencontrer ensuite chez un évêque de Jérusalem, Cyrille, qui dans ses *Catéchèses* en appelle plusieurs fois au témoignage des lieux près desquels se trouvent

6. Eusèbe de Césarée, *Dem. Evang.*, VI, 18 et VII, 2.12 et 23 (GCS 23, pp. 278, 330 et 333 Heikel).

7. Id., *Onomasticon* (GCS 11, pp. 74, 17-18; 58, 19-20 Klostermann).

8. Id., *V. Const.*, III, 30,4; 31, 3 (GCS, pp. 98,6 et 99, 1-2 Winkelmann).

9. *Ibid.*, III, 52 (106, 4-5).

10. *Ibid.*, III, 28 (96, 21-23); 33, 2-3 (99, 18-20). Dans l'*Hist. eccles.*, Eusèbe parle simplement des «lieux» (VI, 11,2). Le point de vue d'Eusèbe et de Cyrille sur cette question a été récemment étudié par P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990 (que je n'ai pu consulter).

ses auditeurs, le Golgotha en particulier[11]. Il n'emploie pourtant pas l'expression dans ce texte, mais dans la lettre qu'il adresse en 351 à l'empereur Constance pour lui relater l'apparition d'une croix de lumière dans le ciel de Jérusalem: Cyrille y mentionne la redécouverte des lieux saints, évoque le saint Golgotha, la sainte montagne des Oliviers[12], toutes expressions qui vont, peu à peu, passer dans l'usage des chrétiens.

Il semble en tout cas que l'expression «les lieux saints» (*loca sancta*, ἅγιοι τόποι) soit devenue, autour de 380, un terme technique pour désigner les sites bibliques de Palestine. On ne la trouve pas encore chez Athanase[13], ni chez Épiphane (pourtant familier de ces lieux), ni chez Basile de Césarée, ni chez Grégoire de Nazianze, ni chez Jean Chrysostome (bien que celui-ci évoque parfois le pèlerinage de Jérusalem devant ses auditeurs antiochiens). Mais elle apparaît déjà une fois chez Grégoire de Nysse, qui dans sa lettre 3 énumère les «lieux saints» qu'il a eu la joie de visiter à Jérusalem[14]. En milieu latin, on peut invoquer le témoignage d'Égérie, qui désigne ainsi les étapes de son pèlerinage au Sinaï ou les sanctuaires de Jérusalem[15]. Mais aussi celui de Jérôme, qui écrit à une de ses correspondantes qu'il a satisfait en se rendant en Palestine son «très ancien (*inveteratum*) désir des lieux saints»[16], et utilise très régulièrement cette expression. Il bataillera d'ailleurs, nous le verrons, pour défendre la sainteté de ces lieux, parlera de Jérusalem comme de la «ville sainte», de Bethléem comme de l'endroit le plus auguste de l'univers[17]. L'expression «lieux saints» se trouve même chez Ambroise, dans une œuvre de la fin de sa vie, l'oraison funèbre sur la mort de Théodose[18]. Je

11. CYRILLE de JÉRUSALEM, *Cat.* IV, 10; X, 19; XII, 4 et 22 (PG 33, 468 B-469 A, 688 A, 776 B, 853 A).

12. ID., *Epist. ad Const.*, 3-4 (1168 BC).

13. Du moins l'Athanase grec; on trouve cependant l'expression dans les *Athanasiana Syriaca* (ed. J. Lebon, *Le Muséon* 41, 1928, pp. 170, 172, 173).

14. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettre* 3, 3 (SC 363, pp. 126-127 Maraval).

15. ÉGÉRIE, *Itin.*, 5, 1; 17, 2; 24, 1 (SC 296, pp. 148, 198, 234 Maraval).

16. JÉRÔME, *Lettre* 77, 8 (CUF, III, p. 49 Labourt).

17. ID., *Lettre* 46, 5 (II, p. 105).

18. AMBROSIUS MEDIOLAN., *De obitu Theodosii*, 43 (CSEL 73, p. 393, 11 Faller).

ne l'ai pas trouvée cependant dans l'œuvre d'Augustin appliquée aux «lieux saints» de Palestine[19].

Tout ce qui vient d'être dit concerne en effet des sites de Palestine, des lieux saints bibliques. Des expressions semblables seront bientôt utilisées aussi pour les sanctuaires où se trouvent les tombeaux des martyrs. Je me contente ici de quelques exemples. Déjà Eusèbe, parlant des édifices dans lesquels sont ensevelis les martyrs, les désigne comme de «*saintes* maisons de prière» (il est d'ailleurs intéressant de noter que cette appellation se trouve dans la recension longue des *Martyrs de Palestine*, postérieure à la recension courte, qui se contentait de mentionner qu'ils avaient eu «la sépulture habituelle»)[20]. Par la suite, on voit Grégoire de Nysse parler comme d'un lieu sacré (ἱερὸν τόπον) du sanctuaire d'Euchaïta où est enseveli le martyr Théodore[21], ou Augustin désigner un tombeau de martyr comme un *locus sanctus*, un lieu saint[22]. Les exemples, ici, pourraient être multipliés, surtout aux siècles suivants.

Cette brève enquête de vocabulaire — qu'il est sans doute possible d'affiner grâce à un examen plus systématique des textes — permet du moins de donner une première réponse à notre question: il existe, dans le monde chrétien du IVe siècle, beaucoup de lieux que les chrétiens tiennent pour des lieux «saints», au premier rang desquels bon nombre de sites de Palestine. Mais le vocabulaire n'est qu'un indice: des textes des Pères vont expliciter cette notion et démontrer la sainteté de ces lieux par leurs effets, par ce qu'ils apportent à leurs visiteurs.

Les lieux saints ont tout d'abord une valeur apologétique: ils confirment la foi de leurs visiteurs. Ce thème est nettement marqué chez Eusèbe de Césarée, dès ses premiers textes: en venant adorer sur le mont des Oliviers, écrit-il dans la *Démonstration Évangélique*, les fidèles peuvent voir la réalisation des

19. Augustin parle cependant d'une relique de «terre sainte (*terram sanctam*) apportée de Jérusalem» (*Cité de Dieu*, XXII, 8,7; BA 37, pp. 572-573).

20. EUSÈBE, *Martyrs de Palest.*, XI, 28 (SC 55, p. 167).

21. GREG. NYSS., *In Theodorum* (GNO 10, 1, p. 61, 6-7 Cavarnos); cf. GREG. NAZ., *Orat.* 4.26 (SC 309, p. 120: τοὺς ἁγίους οἴκους).

22. AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XXII, 8,22 (p. 590).

prophéties d'Ézéchiel et de Zacharie sur l'abandon par la gloire de Dieu de l'ancien temple, dont ils aperçoivent les ruines en face d'eux, et son passage sur la montagne où ils se trouvent, là où se sont posés les pieds du Seigneur[23]. Dans la *Vie de Constantin*, la perspective change: c'est la construction du Martyrium et de l'Anastasis, à l'emplacement de la passion et de la résurrection, qui démontre la victoire du christianisme et sur le judaïsme — puisque ces lieux deviennent le nouveau saint des saints — et sur le paganisme — puisque ces sanctuaires remplacent ceux de Jupiter capitolin et de Vénus, qui consacraient la Jérusalem païenne, Aelia Capitolina[24]. D'autres auteurs soulignent que les lieux et les reliques qu'ils contiennent sont des témoins de la vérité de l'événement qui s'y est déroulé. Cyrille de Jérusalem le dit clairement aux auditeurs de ses *Catéchèses*: «Il a vraiment été crucifié, et si je le nie, me convainc d'erreur ce Golgotha dont nous sommes en ce moment tout proches, me convainc d'erreur le bois de la croix qui, à partir d'ici, a été répandu dans tout l'univers»[25]. Dans la même perspective, Grégoire de Nysse parlera des signes (σημεῖα, σύμβολα), des signes de reconnaissance (γνωρίσματα) de la venue du Seigneur dans la chair que l'on peut voir dans les lieux de Jérusalem[26]. Le lieu saint témoigne pour la foi. Dans les années qui précèdent le concile de Chalcédoine, le pape Léon le Grand s'étonnera de ce que l'évêque Juvénal de Jérusalem, qui lors du brigandage d'Éphèse s'était rallié aux thèses de Dioscore, puisse se tromper sur l'incarnation du Christ, alors qu'il a sous les yeux le témoignage des lieux saints «grâce auquel le monde entier est instruit»[27]. Les tombeaux des martyrs, eux aussi, sont des témoignages; c'est du reste le nom technique qu'ils vont prendre: des *martyria*.

Le lieu saint, d'autre part, conduit ses visiteurs à la prière. C'est d'ailleurs la motivation affichée de beaucoup de pèlerins,

23. Eusèbe, *Dem. Evang.*, VI, 18 (p. 278).

24. Id., *V. Const.*, III, 26,3; 33,2.

25. Cyrille, *Cat.* IV, 10 (468 B-469 A).

26. Greg. Nyss., *Lettre* 2,2 (p. 110); 3.1 (124); *Vie de Ste Macrine* 1,8 (SC 178, p. 138 Maraval).

27. Léon le Grand, *Epist. 113* (ACO II, 4, p. 66 Schwartz).

qui déclarent s'y rendre pour prier (εὐχῆς ἕνεκεν, *gratia orationis*)[28]. Cette prière accompagne la commémoration, le souvenir de l'événement ou du personnage qui fonde la sainteté du lieu, elle est provoquée par eux: «Chaque fois que nous pénétrons dans le tombeau», écrit Jérôme, «nous voyons le Seigneur couché dans un linceul; si nous nous y arrêtons un instant, nous voyons encore l'ange assis à ses pieds et, à sa tête, le suaire replié»[29]. La liturgie célébrée dans les églises de Jérusalem est fortement marquée par ce caractère commémoratif: comme le remarque Égérie, les lectures qu'on y faisait, les antiennes qu'on y chantait, étaient toujours adaptées au temps et au lieu[30]. Cet aspect marque aussi les visites aux tombeaux des martyrs, qui ont lieu en particulier le jour de leur mémoire — ce terme finissant par désigner leur fête, en grec comme latin. Il manifeste en outre que la visite au lieu saint ne s'arrête pas à la matérialité de ce qu'on peut y voir, mais qu'elle conduit le pèlerin à une contemplation spirituelle. Un bon exemple en est donné par le récit que fait Jérôme de son pèlerinage avec Paula: chaque site qu'ils visitent est l'occasion d'une élévation spirituelle, reposant d'ailleurs, lorsqu'il s'agit de sites de l'Ancien Testament, sur une interprétation typologique ou allégorique[31]. C'est bien pourquoi le même Jérôme met fortement en relief l'intérêt religieux de la visite des lieux saints, au point qu'il dira qu'elle fait partie de la foi, *pars fidei est*[32].

Autre vertu du lieu saint: son pouvoir d'édification: sa fréquentation est source de vertus. Une telle affirmation, certes, n'ira pas sans réserves, comme nous le verrons plus loin; elle se rencontre cependant, au moins comme présentation idéale du pèlerinage. Jérôme, ici encore, nous fournira le texte le plus significatif, en décrivant les lieux saints comme habités par les gens les plus vertueux: «Ceux qui, dans tout l'univers, sont les premiers (en vertu), se trouvent ici tous rassemblés». Parmi

28. Égérie, *Itin.*, 13,1,2 (p. 182); 17,1 (198).
29. Jérôme, *Lettre* 46,5 (II, p. 105).
30. Égérie, *Itin.*, 25,5 (p. 248); 29,5 (270); 31,1 (272), etc.
31. Jérôme, *Lettre* 108,9-11 (V, pp. 168-170).
32. Id., *Lettre* 47,2 (II, p. 115).

eux, «ce qui est de beaucoup la plus grande vertu chez les chrétiens, nulle arrogance, pas de contention ni de morgue; c'est d'humilité seulement qu'entre eux tous ils font assaut... Nul ne juge autrui ... Se déchirer à belles dents n'existe absolument pas ici. Bien loin est le luxe, bien loin la volupté». Et Jérôme de préciser que cet édifiant tableau ne concerne pas seulement les moines. À Bethléem en particulier, «de quelque côté que tu te tournes, c'est le laboureur qui, tenant le mancheron, chante Alléluia; tout en sueur, le moissonneur se distrait en psalmodiant; le vigneron qui taille la vigne de son sécateur recourbé chante quelque poème davidique»[33]. Il s'agit là, certes, d'une vision idyllique, fortement marquée par la rhétorique, et que Jérôme écrit du reste dans les débuts de son séjour en Palestine, avant les crises qui jalonneront ses dernières années, qui lui feront tenir un langage bien différent. Elle traduit bien cependant ce qui a fait longtemps l'attrait du pèlerinage pour beaucoup, en particulier pour ceux qui venaient en Palestine (voire en d'autres lieux saints) dans l'intention d'y rester et d'y adopter la vie monastique[34]. On peut citer ici le témoignage d'Égérie, qui ne rencontre dans les lieux saints que de saints personnages (le terme *sanctus* est très fréquent chez elle) et remarque à l'occasion qu'ils sont «dignes de vivre en ces lieux»[35]. Grégoire de Nysse lui-même, dont nous dirons plus loin les réserves, peut être invoqué sur ce point: il écrit à des correspondantes de Jérusalem qu'il a vu en elles «les signes manifestes des lieux» saints dans lesquels elles vivent[36]. La même efficacité est attribuée aux tombeaux des martyrs. Citons ici Basile de Césarée, qui considère du reste que la visite à ces tombeaux ne doit pas avoir d'autre but que d'édification: «Pour se montrer dans les endroits dédiés aux martyrs ou dans leur voisinage», écrit-il, «les chrétiens ne doivent avoir d'autre

33. Id., *Lettre* 46,10 et 12 (pp. 110-112).

34. Sur ce thème, cf. C. Saulnier, «La vie monastique en Terre Sainte auprès des lieux de pèlerinage (IVe s.)», in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae VI*, Bruxelles 1983, pp. 223-248.

35. Égérie, *Itin.*, 3,4 (p. 132); 14,2 (186).

36. Greg. Nyss., *Lettre* 3,3 (p. 126).

motif que le désir de prier et de se convertir au même zèle que les saints, en se rappelant qu'ils ont persévéré dans l'amour de Dieu jusqu'à la mort»[37]. Jean Chrysostome, qui a beaucoup prêché lors des panégyries qui rassemblaient les habitants d'Antioche autour des nombreux martyria de la ville, souligne maintes fois l'effet bénéfique de ces visites, plus efficaces que ses propres exhortations: la seule vue de la châsse des martyrs éteint la concupiscence et la colère, établit les âmes des fidèles dans le calme et la sérénité, éveille le repentir, etc[38]. Tableau idéalisé, ici encore, mais significatif de l'importance reconnue à la vision des tombeaux des martyrs. Cela explique le soin qui a été mis à orner les sanctuaires des lieux saints: on souhaite que leur splendeur (dont on fait aussi un argument apologétique)[39] frappe l'imagination des visiteurs et suscite leurs bonnes dispositions.

Un dernier aspect enfin, et non le moindre, de cette justification de la sacralisation des lieux saints: non seulement ils confortent la foi, non seulement ils conduisent à la prière, non seulement ils édifient, mais encore ils sanctifient (ἁγιάζουσιν) leurs visiteurs. Basile de Césarée le dit en propres termes: le corps de la martyre Julitte sanctifie le lieu où il se trouve et il sanctifie aussi tous ceux qui y viennent[40]. Et il précise encore: «Celui qui touche les ossements des martyrs reçoit une participation à leur sainteté, par suite de la grâce qui réside dans leurs corps»[41]. Les autres Cappadociens partagent ce point de vue. Grégoire de Nazianze déclare que «les corps des martyrs ont les mêmes pouvoirs que leurs saintes âmes quand on les touche ou les honore; leurs gouttes de sang elles-mêmes, les plus petites marques (σύμβολα) de leur passion ont autant d'efficacité que les corps»[42]. Grégoire de Nysse dit que le contact de la châsse de S. Théodore procure «sanctification et bénédic-

37. BASILE de CÉSARÉE, *Ascéticon*, *GR* 40 (trad. Lèbe, p. 128).

38. JEAN CHRYS., *Hom. in SS. Mart.*, 2-3 (PG 50, 649-650).

39. Cf. THÉODORET de CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, VIII, 62; SC 57, p. 333 Canivet).

40. BASILE, *Hom. in Iulittam*, 2 (PG 31, 241 AB).

41. ID., *In Ps. 115 hom.* (PG 30, 112 C).

42. GREG. NAZ., *Orat.* 4, 69 (SC 309, p. 179 Bernardi).

tion (ἁγιασμὸν καὶ εὐλογίαν)»[43]. Même manière de voir chez Jean Chrysostome, qui invite ses fidèles à visiter les tombeaux de martyrs, dont «les ossements ont un grand pouvoir»[44]. Les reliques bibliques, naturellement, sont créditées d'un pouvoir semblable, et tout d'abord la réplique de la vraie croix, dont Cyrille de Jérusalem atteste, quelques années à peine après sa découverte, que des fragments en sont répandus dans tout l'univers, et dont plusieurs célébreront la puissance, la δύναμις, la «force vive», comme le fait par exemple Paulin de Nole[45]. Ces reliques, comme le dira plus tard Jean Damascène, sont «des réceptacles de l'énergie divine»[46], que l'on veut toucher pour se charger de cette énergie. Nous constatons donc que la conception d'une sorte de transmission du sacré par contact, dont l'apologétique chrétienne faisait le reproche aux païens, apparaît de manière explicite, et sous la plume d'illustres Pères: elle va avoir un très grand succès dans le peuple chrétien. La motivation fondamentale de beaucoup de pèlerins, désormais, sera le désir d'aller toucher la précieuse relique qui fait le lieu saint, et si possible d'en ramener un fragment, ou du moins un objet qui l'ait touchée, voire seulement approchée. On passe de pèlerinages dont le but était le mémorial d'un événement de salut à des pèlerinages dont le but est le contact avec un élément sacré, contact dont le fidèle espère tirer divers bénéfices, en particulier la guérison[47]. C'est un tel état d'esprit qui favorise la pratique de l'inhumation *ad sanctos*, auprès des reliques des martyrs en particulier[48]. Certes, les théologiens essaieront de réagir contre ce qu'il peut y avoir de magique dans une telle conception, en soulignant en particulier que les reliques ne tiennent leur pouvoir que de

43. GREG. NYSS., *In Theod.* (p. 63,16).

44. JEAN CHRYS., *Hom. in Mart.* (PG 50, 664).

45. PAULIN de NOLE, *Epist.* 3,6 (CSEL 29, p. 274).

46. JEAN DAMASC., *Contra imaginum calumniatores*, 3,34 (p. 139 Kotter).

47. Cf., sur l'évolution des motivations des pèlerins, mon *Lieux saints*, pp. 137-151.

48. Sur l'*inhumatio ad sanctos*, cf. Yvette DUVAL, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle*, Paris, 1988.

Dieu (le thème est très présent dans les collections de *Miracles*)[49]. Mais on en est venu, incontestablement, à une conception du lieu saint assez matérialiste, assez éloignée du culte spirituel dont se glorifiaient les premiers siècles chrétiens.

*

Une telle conception, cependant, est-elle partagée par tous? N'a-t-elle pas suscité, en particulier, les réticences de certains théologiens? Si l'absence de l'expression «lieu saint» chez certains auteurs ne suffit pas à démontrer qu'ils lui sont opposés, il existe d'autres indices, à tout le moins, qu'il a existé un débat sur cette question. Un débat dont il ne nous reste que des bribes, des échos souvent déformés, car comme il arrive dans l'histoire, ceux qui ont perdu la partie ont aussi perdu la parole, et nous ne connaissons leurs arguments que dans la présentation polémique qu'en ont donnée leurs adversaires. Mais en Orient comme en Occident, des voix se sont élevées pour critiquer cette sacralisation de lieux particuliers, ou du moins pour la relativiser.

Cela vaut d'abord pour les lieux saints bibliques. Il nous reste des échos d'une contestation radicale de leur sainteté. D'aucuns considèrent en effet que la Jérusalem terrestre a perdu tout ce qui faisait sa sainteté, «sa familiarité avec Dieu». Le Christ a prophétisé sa ruine, le temple en a été détruit, les armées célestes s'en sont éloignées, les Apôtres l'ont quittée pour passer chez les païens. Elle n'est pas la Jérusalem céleste dont parle l'Apocalypse; bien plus, selon ce texte, elle doit être assimilée à Sodome. Allant plus loin, «ils la déclarent maudite, cette terre, parce qu'elle a bu le sang du Seigneur», ils tiennent ce lieu pour détestable, et nullement pour un lieu saint. Ces critiques radicales nous sont rapportées dans une lettre que Paula et Eustochium adressent, en 386, à leur amie Marcella (mais il est évident que c'est Jérôme qui compose le texte) et ce ne sont pas des objections purement rhétoriques: Jérôme parle

49. Cf. P. MARAVAL, «Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: l'exemple des Miracles de Cyr et Jean», in *Hagiographie, culture et sociétés (IVe-XIIe s.)*, Paris 1981, pp. 383-397.

d'une voix scélérate qui les énonce, de certains qui pensent ainsi[50]. Il est probable du reste qu'il s'agit de clercs romains: la lettre est adressée à Marcella, qui réside à Rome, et elle établit un parallèle entre les lieux saints de Jérusalem et ceux de Rome, en montrant que si la terre de Jérusalem doit être tenue pour maudite pour avoir bu le sang du Christ, celle de Rome devrait l'être aussi pour avoir bu celui des Apôtres. Leurs objections n'ont rien d'étonnant: ce sont celles de traditionalistes, choqués par cette nouveauté que représente, à leur époque, l'engouement pour les lieux saints de Palestine, et qui s'y opposent en réactualisant les thèmes de la polémique antijuive des premiers siècles qui parlaient du rejet de la Jérusalem terrestre, qui avait refusé le Christ et que celui-ci avait condamnée[51].

Sans aller jusqu'à l'hostilité, cette tendance traditionaliste devait au moins faire preuve d'une certaine indifférence devant l'intérêt porté à ces lieux. L'exégèse des premiers siècles s'intéressait peu à l'interprétation littérale du texte biblique, mais y cherchait, grâce à l'allégorie, une signification spirituelle: cela s'appliquait aussi aux lieux qui y sont mentionnés. Ainsi Origène savait tirer des leçons spirituelles des noms de lieu qu'il trouvait dans la Bible[52]. De même, lorsque Grégoire de Nysse suit par la pensée les étapes de Moïse dans le désert du Sinaï, il ne le fait que pour y voir les étapes d'une ascension spirituelle — bien loin de l'état d'esprit d'Égérie qui, quelques années auparavant, s'efforçait réellement de suivre ces mêmes étapes[53]. De même, pour Ambroise, être à l'intérieur de Jérusalem, «c'est être à l'intérieur de ton âme, pacifique, douce et tranquille»; suivre le Christ qui se rend en Égypte, dans le désert, à Capharnaüm, aux frontières de Zabulon, à Bethphagé, à Éphraïm, dans le jardin des Oliviers, au Golgotha, c'est autant de progrès de l'âme[54], ce n'est pas un pèlerinage

50. Jérôme, *Lettre* 46, 4-8 (II, pp. 103-108).

51. Cf. M. Simon, *Verus Israel. Études sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (133-425)*, Paris 1964, pp. 203-207.

52. Voir par exemple ses *Homélies sur l'Exode* (SC 321).

53. Cf. Greg. Nyss., *Vie de Moïse* (SC 1ter) et Égérie, *Itin.* 5-8.

54. Ambrosius, *Epist.* 11 (23); 19,2 (CSEL 82, pp. 91 et 142 Faller).

matériel. C'est que la vision des lieux «selon la chair» (en référence à 2 Cor 5, 16), est indifférente. Un autre texte d'Ambroise manifeste ainsi envers le tombeau du Christ lui-même une absence d'intérêt que comprenaient sans doute mal les nombreux Occidentaux qui prenaient alors la route de l'Orient. Comparant la sépulture de Moïse et celle du Christ, il déclare: «Personne donc ne connaît la sépulture de Moïse, parce que tous ont appris à connaître sa vie, tandis que nous avons vu le tombeau du Christ. Mais dorénavant nous ne le connaissons plus, parce que nous reconnaissons sa résurrection»[55]. Texte intéressant, qui pourrait être celui d'un lecteur de Grégoire de Nysse, mais certes pas d'un lecteur d'Égérie, car celle-ci a vu le tombeau de Moïse et porté le plus grand intérêt au tombeau du Christ[56]. Il n'est peut-être pas la marque, de la part d'Ambroise, d'une véritable hostilité vis-à-vis des lieux saints de Palestine, mais à tout le moins de sa réserve devant ceux qui s'attachent à leur seule vision matérielle, disons à leur interprétation littérale. Un tel état d'esprit persistera dans le christianisme ancien: au début du VIIe siècle, Grégoire le Grand ne tient pas un autre langage[57].

Le refus radical semble avoir été le fait d'une minorité, l'absence d'intérêt peut s'expliquer par d'autres raisons — l'éloignement, l'ignorance, ou le fait qu'une proportion relativement modeste de fidèles entreprenait le long pèlerinage de Palestine. Il est sans doute plus intéressant de relever les réflexions de ceux qui, tout en acceptant le pèlerinage aux lieux saints, cherchaient à en relativiser la portée. Les principaux représentants d'une telle tendance (mais non les seuls) sont Jérôme et Grégoire de Nysse[58], tous deux pèlerins de Palestine — le pre-

55. Id., *De Cain et Abel*, I, 3,9 (CSEL 32/1, pp. 344-345 Schenkl).

56. Égérie, *Itin.* 12,2 (p. 174) et 24 ss.

57. Sur l'attitude de Grégoire le Grand, cf. P. Maraval, «Grégoire le Grand et les lieux saints d'Orient», in *Gregorio Magno e il suo tempo*, Roma 1991, pp. 65-76.

58. Sur le premier, cf. Id., «Saint Jérôme et le pèlerinage aux lieux saints de Palestine», in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient* (Actes du colloque de Chantilly, septembre 1986), Paris 1989, pp. 335-353. Sur le second, «Égérie et Grégoire de Nysse pèlerins de Palestine», in *Convegno internazionale sulla Peregrinatio Egeriae*, Arezzo 1990, pp. 315-331.

mier même ardent propagandiste de ce pèlerinage —, tous deux cependant critiques de ce même pèlerinage, ou plutôt de sa survalorisation. Certes, l'un et l'autre ont développé leurs arguments dans un contexte un peu particulier: Jérôme le fait à une époque où il est en mauvais termes avec l'évêque de Jérusalem et diverses communautés monastiques palestiniennes, dans une lettre où il cherche à dissuader Paulin de Nole d'entreprendre le voyage de Palestine, Grégoire à la suite d'un voyage à Jérusalem où il avait rencontré de l'hostilité et subi un échec dans sa mission de médiateur, dans une lettre où il entend déconseiller aux moines et aux moniales de Cappadoce de faire ce même voyage. Mais cela n'enlève rien à la valeur de leurs arguments, dont on trouve des traces chez d'autres, et qui reprennent pour une part des thèmes traditionnels dans le christianisme ancien.

Première affirmation, la plus fondamentale: la présence de Dieu n'est liée de manière exclusive à aucun lieu. Jérôme explicite ce thème en se référant au texte de Jean 4, 24 sur l'adoration en esprit et en vérité — un verset qu'il est le seul, à ma connaissance, à appliquer à ce problème; Cyrille d'Alexandrie, qui lui consacrera tout un traité[59], en donnera une tout autre interprétation. «Je n'ose pas», écrit Jérôme, «enfermer la toute-puissance de Dieu en d'étroites frontières et enserrer dans un petit endroit de la terre celui que ne peut contenir le ciel. Les croyants seront appréciés chacun non selon la diversité des lieux, mais selon le mérite de la foi; les vrais adorateurs, ce n'est ni à Jérusalem, ni au mont Garizim qu'ils adorent le Père, car Dieu est esprit, et il faut que ses adorateurs l'adorent en esprit et en vérité»[60]. On retrouve un souci semblable chez les moines de Syrie dont Théodoret de Cyr rapporte le pèlerinage au Sinaï: ce n'est pas, précise leur historien, parce qu'ils croyaient que Dieu fût contenu en ces lieux qu'ils s'y sont rendus[61]. Grégoire de Nysse le dit d'une autre manière: «Un changement de lieu ne procure aucun rapprochement de Dieu,

59. Cyril. Alex., *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* (PG 68, 133-1125).

60. Jérôme, *Lettre* 58,3 (III, p. 76).

61. Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, 6,8 (SC 234, p. 357).

mais, où que tu sois, Dieu viendra vers toi, si la demeure de ton âme est trouvée telle que le Seigneur puisse habiter en toi»[62]. Cette insistance sur l'intériorité ne peut étonner de la part de l'auteur de la *Vie de Moïse*, où, comme on l'a dit, les étapes de celui-ci dans le désert sont interprétées comme autant d'étapes spirituelles. Il est intéressant de mettre en parallèle de son texte un passage d'Augustin qui rend le même son, bien qu'il ne vise pas spécialement le problème des lieux saints de Jérusalem: celui qui comprend que Dieu est partout, écrit Augustin, «qu'il ne cherche pas avec la Samaritaine des montagnes et des temples où il veuille aller à Dieu, de Jérusalem aux montagnes de Samarie. Qu'il ne se hâte pas vers un temple visible, qu'il ne cherche pas un temple où il puisse venir à Dieu, mais qu'il soit lui-même un temple, et Dieu viendra à lui»[63]. Nous retrouvons ici l'affirmation d'Origène: le véritable lieu saint, c'est l'âme pure.

Cette désacralisation des lieux saints, ce refus de leur accorder le monopole de la présence de Dieu, a pour conséquence le refus de leur attribuer un pouvoir de sanctification automatique. Grégoire fait ainsi l'application de ce qu'il vient de dire aux lieux les plus saints de la Jérusalem d'alors: «Mais si tu as l'homme intérieur plein de pensées mauvaises, même si tu es sur le Golgotha, même si tu es sur le mont des Oliviers, même si tu es dans le tombeau de l'Anastasis, tu es aussi loin de recevoir le Christ en toi que ceux qui n'ont même pas commencé de le confesser»[64]. Et Jérôme reprend, comme en contrepoint: «Les lieux de la Croix et de la Résurrection seront utiles à ceux qui portent leur croix et ressuscitent quotidiennement avec le Christ, ceux qui se montrent dignes d'un tel séjour». C'est bien pourquoi «ce n'est pas d'avoir été à Jérusalem, mais d'avoir bien vécu à Jérusalem qui mérite la louange»[65]. Ces affirmations de principe s'accompagnent d'ailleurs chez nos deux auteurs de l'évocation horrifiée, et quelque peu exagérée, des mœurs dissolues des habitants de Jérusalem

62. GREG. NYSS., *Lettre* 2,16 (pp. 120-121).
63. AUGUSTIN, *Sermo* 23,6 (CCL 41, p. 312).
64. GREG. NYSS., *Lettre* 2,17 (pp. 120-121).
65. JÉRÔME, *Lettre* 58,3 (III, pp. 75-76).

et de la dénonciation des dangers qu'elles peuvent faire courir à leurs visiteurs, en particulier lorsqu'ils sont moines[66]. On est loin ici du tableau idyllique et idéalisé que traçait Jérôme de la sainte influence qu'exerceraient les lieux saints sur ceux qui y habitent. Mais ce qui vient à l'appui de la démonstration, c'est un tableau tout aussi rhétorique des vices des habitants de Jérusalem; ainsi dans un texte de Grégoire: «Si la grâce était plus grande dans les lieux qui sont à Jérusalem, le péché ne serait pas présent chez ceux qui vivent là: or aujourd'hui il n'est aucune sorte de dépravation qu'on n'ose pratiquer chez eux: fornication, adultères, vols, idolâtrie, empoisonnements, haines, meurtres!»[67]. À tout le moins de tels textes, destinés en priorité à des moines, entendent leur rappeler utilement que la sainteté des lieux ne rejaillit pas nécessairement sur ceux qui les habitent.

Les critiques qu'on vient de citer, il faut le souligner, concernaient les lieux saints par excellence, ceux de Palestine. Les tombeaux des martyrs, les reliques qui faisaient de leurs sanctuaires d'autres lieux saints, ont, semble-t-il, suscité moins de réserves explicites, peut-être parce que le phénomène était plus universel. On sait toutefois qu'il y eut des contestations: Jérôme, ici encore, en est témoin dans son *Contre Vigilance*. Ce personnage, prêtre espagnol que Jérôme avait rencontré en Palestine autour de 390, s'attaquait au culte des reliques par crainte de l'idolâtrie et par refus de la conception selon laquelle l'âme des martyrs restait présente auprès de leurs corps[68]. Ici encore, on a affaire à la réaction d'un traditionaliste devant une pratique nouvelle, ou dont le succès devient de plus en plus grand. La virulente réponse que lui a faite Jérôme ne doit pas laisser croire que le problème ne s'est plus posé du crédit à accorder aux reliques, et donc de la vénération des lieux où elles se trouvaient. Augustin s'y est intéressé, mais en prenant une position beaucoup moins agressive, lorsqu'il a eu à répondre à la question que lui posait Paulin de Nole: quel

66. ID., 58,4 (p. 78); GREG. NYSS., *Lettre* 2, 6-7 (pp. 114-115).
67. ID., 2,10 (pp. 116-117).
68. Cf. JÉRÔME, *Contra Vigilantium*, 4 et 8 (PL 23, 357 B et 362 B).

avantage trouvent les chrétiens à se faire enterrer *ad sanctos*, auprès des reliques des martyrs? Le docteur africain, qui fait preuve par ailleurs d'une attitude respectueuse vis-à-vis des reliques, celles de Palestine comme celles des martyrs, répond alors de manière claire que le seul avantage de cette pratique, pour le défunt, c'est qu'elle avive la piété de ceux qui viennent prier pour lui. Mais ce n'est pas le lieu lui-même où il repose, quel qu'en soit la sainteté, qui est un secours pour son âme[69]. Même son de cloche dans l'épitaphe d'un diacre qu'on peut lire à Saint-Laurent-hors-les-murs: «Cela ne sert à rien, c'est plutôt un inconvénient de se placer tout près des saints. C'est une vie parfaite qui est proche de leurs mérites» (déclaration à lire d'ailleurs *cum grano salis*, car le diacre est enterré près de la tombe du martyr)[70]. Mais ces quelques textes suffisent à montrer la permanence d'une certaine réserve vis-à-vis d'une conception trop matérialiste du lieu saint; ils rappellent que les reliques qui s'y trouvent ne sanctifient pas automatiquement ceux qui viennent les vénérer ou se faire ensevelir auprès d'elles, comme semblait le dire le texte de Basile que nous avons cité plus haut.

*

Au terme de cette recherche, une question peut être posée: sur ce problème des lieux saints, le IVe siècle témoigne-t-il d'une rupture avec la tradition des premiers siècles, ou peut-on encore parler de continuité? La vénération de lieux saints et de reliques, les pèlerinages qui en résultent, sont-ils des nouveautés telles qu'elles trahiraient, voire pervertiraient, l'esprit du christianisme primitif? C'est une thèse qui a été maintes fois soutenue, en particulier à l'époque de la Réforme, où les pèlerinages ont été souvent dénoncés comme contraires à la tradition la plus ancienne[71]. Il faut reconnaître sans ambages, je

69. Augustin, *De cura gerenda pro mortuis*, V,7 (BA 2, pp. 478-479 Combès).

70. Cf. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, 828 et 11, 302.

71. Cf. P. Maraval, «Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique (Grégoire de Nysse, Lettre 2)», *R.H.P.R.* 66, 1986, pp. 130-146.

pense, que le phénomène du pèlerinage tel qu'il s'est développé à partir du IVe siècle est un phénomène nouveau. Il s'explique par la nouvelle situation qui est celle du christianisme dans l'empire, la multiplication de ses fidèles, le souci d'affirmer sa visibilité, en particulier face au paganisme, en ayant ses propres lieux saints — un souci que le pouvoir civil va du reste appuyer largement: il suffit de rappeler la part prise par l'empereur Constantin et sa famille dans la redécouverte et la mise en valeur de plusieurs lieux saints de Palestine. Ajoutons que ce phénomène n'est pas seulement, à mon sens, un phénomène de religion «populaire»: comme nous l'avons vu, il a été accompagné, souvent même favorisé par la réflexion de théologiens. Certes, il a pris, surtout après le IVe siècle, des formes discutables, en particulier lorsqu'il s'est centré sur le culte des reliques, limité au seul désir d'un contact physique avec elles. Contre cette tendance, plusieurs Pères du IVe, voire du Ve, ont réagi, en rappelant aux visiteurs des lieux saints, dans la ligne de la tradition ancienne, les limites de leur pratique et les exigences du culte en esprit et en vérité. D'aucuns, à travers un langage parfois si contrasté qu'il en paraît contradictoire, ont su faire la synthèse des deux éléments. Je citerai pour finir un texte de Grégoire de Nysse, visiteur critique et heureux des lieux saints de Palestine, qui décrit la vie spirituelle en s'inspirant des quatre lieux saints les plus importants de Palestine — dans une longue phrase truffée de citations scripturaires et de réminiscences platoniciennes: «Celui qui a pris la forme du Christ grâce à sa conscience vertueuse, qui a cloué ses chairs par la crainte de Dieu et a été crucifié avec le Christ, qui a fait rouler de sa vie la lourde pierre de la vie trompeuse et, sorti du tombeau de son corps, marche dans une vie nouvelle, celui qui a abandonné la vie matérielle et terre-à-terre et s'est élevé, par un désir sublime, jusqu'à un mode de vie supracéleste, celui qui aspire aux réalités d'en-haut, là où se trouve le Christ, qui n'est pas alourdi par le poids du corps mais s'est rendu léger par la vie la plus pure, de sorte que sa chair, comme un nuage, circule avec lui dans les hauteurs, celui-là, à mon avis, fait partie des réalités que j'ai nommées — c'est-à-dire Bethléem,

le Golgotha, le mont des Oliviers, l'Anastasis, dans lesquels on voit le souvenir de la philanthropie du Seigneur envers nous»[72].

Pierre MARAVAL

SUMMARY. — *This study states the contrasting attitudes of the Fathers from the IVth century towards the holy places and pilgrimages. During the IVth century many places are considered as holy by Christians. They have an apologetic value. They lead to prayer, they edify and sanctify their visitors. The traditionalists however are not interested in those holy places or they restrain their importance: God's presence is not shackled to any place and no place can sanctify automatically anybody, whether living or departed. Hence, pilgrimage is a new development of the IVth century, favoured by the reflection of theologians. Against its doubtful aspects, several Fathers from the IVth and even the Vth century have reacted by recalling the demands of a worship in spirit and in truth.*

72. GREG. NYSS., *Lettre* 3,2 (pp. 124-127). Sur le même thème, mais avec d'autres inflexions, ce passage d'Athanase: «Vous avez vu le lieu de la nativité: faites renaître vos âmes. Vous avez vu le lieu de la croix: que le monde soit crucifié pour vous et vous pour le monde. Vous avez vu le lieu de l'ascension: portez en haut vos esprits; que vos corps soient sur la terre, mais vos esprits dans le ciel» («Athanasia syriaca II», éd. J. Lebon, *Le Muséon* 41, 1928, p. 192).

La Chrétienté de Saint-Thomas en Inde

Églises catholiques et orthodoxes

I. Origine et développement d'une Église unique

Tous les chrétiens de Saint-Thomas, sans considération de leur appartenance ecclésiale actuelle, tiennent unanimement que leurs ancêtres ont reçu la Bonne Nouvelle de l'apôtre saint Thomas arrivé à Cranganore vers l'an 52. Au cours de son apostolat au Malabar, pendant une vingaine d'années, Thomas a fondé les sept églises fameuses: à Cranganore, Payalour, Parour, Kokkamanagalam, Quilon, Niranam et Chayal. Il y a des familles qui se considèrent comme descendant des premiers chrétiens et jouissent d'une réputation particulière dans la société. C'est-là une tradition ferme tenue non seulement par les chrétiens, mais aussi par les Hindous, chez ces derniers dans leurs chants et danses.

On n'a pas de documents écrits des premiers temps, ce qui est tout à fait compréhensible vu le climat du pays, mais d'après les traditions vivantes on peut dire avec vraisemblance que l'Église primitive de l'Inde est une Église apostolique de tradition orientale. La *Chronique de Séert* mentionne un certain Mar David, évêque de Basra, qui est allé en Inde vers 295 pour y prêcher l'Évangile. Il est bien normal que l'Église de l'Orient, qui est la plus proche et doit également beaucoup à saint Thomas, se soit dirigée vers l'Inde dans son apostolat.

L'Église de Saint-Thomas a été une et indivise, et elle a su intégrer en son sein les immigrants syriaques du Proche-Orient réfugiés en Inde durant la persécution de l'empereur sassanide Sapor II, vers l'an 345. À leur sujer existent plusieurs traditions, dont l'une dit que ces chrétiens étaient accompagnés de diacres et de prêtres ainsi que d'un métropolite.

Ces immigrants ayant obtenu de grands privilèges de la part du prince local, ils ont pu garder jusqu'à nos jours certaines de leurs traditions. Ils sont appellés habituellement *Sudistes*, voire Thekkumbhagar ou Knanaya (selon Thomas Cana, un mar-

chand de Jérusalem, le leader de cette immigration, qui est à distinguer de l'évêque syro-oriental, Mar Thomas Cana, du VIIIe siècle). Les Sudistes sont organisés aujourd'hui en éparchies: s'ils sont catholiques, de Kottayam, et, s'ils sont jacobites et en communion avec le patriarcat syrien orthodoxe, de Chingavanam. Leur histoire locale connaît encore deux autres immigrations: celle de 774 ou 795 avec l'évêque Mar Thomas et une autre, quarante ans plus tard, accompagnée par les évêques Mar Sabrišo et Mar Peroz.

Les relations étroites entre l'Église de l'Orient et l'Inde sont incontestables. Les évêques venaient de temps à temps du Proche-Orient pour ordonner des diacres et des prêtres en Inde. Sous le patriarche-catholicos Mar Timothéos, au début du VIIIe siècle, l'Inde obtint un siège métropolitain propre, qui reçut, dans la hiérarchie syro-orientale, la dixième place.

L'hiérarque responsable pour l'Inde porta le titre de «Métropolite et Porte de l'Inde». Le mot «porte» exprime son autorité. Comme les évêques mésopotamiens généralement ne parlaient pas le malayalam, langue de leurs fidèles, la juridiction proprement dite était entre les mains d'un prêtre indigène, l'archidiacre, appelé *Jathikukarthavian*, ce qu'on pourrait traduire par «responsable de la communauté». Et, en effet, il était le supérieur de toute la communauté chrétienne dans toutes les affaires d'ordre ecclésiastique ou civil. Il signait comme «*Archidiacre de toute l'Inde*». En général, on peut dire que durant la période antérieure au colonialisme l'Église indienne suivait dans son ordre et sa loi ecclésiastiques, et dans ses rites liturgiques (célébration de l'Eucharistie appelée *Qurbana* et des sacrements ou Mystères), les usages syro-orientaux, sa langue liturgique étant l'araméen ou chaldéen. En même temps, elle connaissait certaines adaptations aux coutumes locales — aujourd'hui on dirait acculturations — dans sa vie sociale et aussi dans les cérémonies ecclésiastiques célébrées en dehors du sanctuaire (mariages, enterrements etc.). Tout cela était connu sous le nom de *Mar Thomma Margam*, Loi de St-Thomas.

II. Le colonialisme et ses conséquences

Vers la fin du XV[e] siècle, les Portugais arrivèrent au Malabar. Vasco da Gama débarque à Calicut le 25 mai 1498. Il rencontra les Chrétiens de Saint-Thomas, qui vivaient plus au Sud, pour la première fois en 1503; c'est la même année que Cochin s'est soumise aux Portugais. À cette époque, il y avait trois évêques syro-orientaux au Malabar, qui avaient été envoyés par le catholicos-partriarche Mar Eliya V. Les relations entre les chrétiens de Saint-Thomas et les Portugais furent, au début, amicales. On se reconnaissait comme appartenant à la même Église du Christ: les Chrétiens de Saint-Thomas étant de la *Loi de St-Thomas* et les Portugais de la *Loi de St-Pierre*. Mar Jacob apprit le rite romain et célébrait la Messe pour les Portugais en latin; il entendit aussi leurs confessions. Les missionnaires portugais étaient cependant peu préparés pour la rencontre avec une chrétienté qui n'était pas latine. En 1512, en certain Penteado, envoyé par le roi de Portugal, établit son domicile près de l'église principale de Cranganore. C'est là qu'il entreprit la latinisation, et il voulait même baptiser les chrétiens indigènes, qui pour lui n'étaient pas de vrais catholiques. Alors on l'expulsa. Par la suite, Mar Jacob a été accusé par les missionnaires auprès du roi de Portugal: on prétendait que les baptêmes administrés par Mar Jacob étaient invalides. Les difficultés augmentèrent encore du fait des Franciscains et de leurs élèves indigènes éduqués dans leur séminaire de Cranganore, dans un esprit étroitement latin. C'est pourquoi bien des chrétiens de St-Thomas quittèrent cette ville ainsi que Quilon. Après la mort de Mar Jacob en 1552, on dut attendre quatre ans avant que le patriarche chaldéen catholique ʿAbdišo puisse envoyer Mar Joseph et Mar Eliya au Malabar, accompagnés par Mgr Ambroise et le Père Antonin, dominicains de Malte, mais les Portugais les incarcérèrent pendant dix-huit mois. À Goa, on leur interdit tout acte de juridiction sous prétexte que l'évêque de Goa était «évêque de Goa, du Malabar et de toute l'Inde». Les deux prélats devaient apprendre le rite romain. Mar Eliya retourna chez son patriarche bientôt après. Mar Joseph, qui restait seul en

Inde, est dit avoir introduit, pour satisfaire les Portugais, quelques latinisations comme le pain azyme ainsi que les vêtements liturgiques latins. Néanmoins, il fut accusé et envoyé en Europe deux fois. Il est mort à Rome en 1569. Le dernier évêque syro-oriental fut son successeur, Mar Abraham. Celui-ci malgré toutes sortes de persécutions, put servir ses ouailles jusqu'à sa mort en 1597.

III. Vers le démembrement de la communauté des Chrétiens de Saint-Thomas

Étant donné que le roi de Portugal ne possédait pas de patronage sur les Chrétiens de Saint-Thomas à ce moment-là, le pape Clément VIII avait autorisé l'archevêque de Goa, au mois de janvier 1597, à nommer un Vicaire Apostolique pour le siège métropolitain d'Angamale, si Mar Abraham mourait avant la nomination d'un successeur. L'archevêque de Goa, Mgr Alexis de Menezes, avait cependant pour but d'aller lui-même au Malabar, de visiter les églises, de convoquer un synode, et de soumettre les Chrétiens de Saint-Thomas au patronage portugais et à la juridiction latine. Il commença ses visites le 27 décembre 1597, prêcha contre le schisme des «Séleuciens» et défendit, *sub poena excommunicationis latae sententiae*, à l'archidiacre et aux prêtres de mentionner le nom du patriarche syro-oriental dans la Divine Liturgie et les Heures canoniques. Or, celui-ci se trouvait en pleine communion avec le Pape! Par trois fois, Menezes ordonna de nouveaux prêtres, au moins une centaine en tout, qui devaient immédiatement condamner le nestorianisme. L'archidiacre fut menacé: il devait obéir ou être déposé. Il dut signer un document en dix points établi par Menezes. Tout cela se passait en vue de préparer la convocation du fameux *Synode de Diamper* (Udayamperur près de Cochin) en 1599. Tous les prêtres et autres clercs, ainsi que quatre laïcs de chaque église devaient y participer, de nouveau *sub poena excommunicationis latae sententiae*. Les participants furent contraints d'excommunier comme hérétique et schismatique le patriarche chaldéen catholique qui avait reçu quelque temps auparavant le *pallium* en signe de sa

communion avec le Pape de Rome. Ce synode que beaucoup de missiologues jusqu'à nos jours considèrent comme la conversion des chrétiens de St-Thomas nestoriens au catholicisme, fut une sinistre farce. Les documents, préparés en latin avant ce pseudo-synode n'ont été que lus; ils n'étaient pas compris. Les participants considéraient certains points comme insupportables. Il ne signèrent les actes du «synode» que sur les instances du P. Francisco Roz, jésuite espagnol, qui devait devenir *le premier évêque latin* des chrétiens de Saint-Thomas. En 1608, Mgr Roz obtint la restitution de la dignité métropolitaine d'Angamale, mais le siège fut transféré en 1609 à Cranganore. Mgr Roz connaissait le syriaque et le malayalam. Il sut ainsi comment promouvoir la latinisation du *Qurbana*, du rituel et de parties de l'Office Divin. L'ancien rituel fut simplement aboli, et le *Rituale Romanum* avec les particularités du diocèse de Braga en Portugal, traduit en syriaque, le remplaça. En 1606 déjà, il avait codifié ses statuts diocésains où les droits de l'archidiacre étaient pratiquement réduits à rien. Il y eut beaucoup de tensions entre l'évêque et les Jésuites d'un côté, l'archidiacre et les chrétiens de Saint-Thomas de l'autre. La situation ne changea pas sous Mgr Stéphane de Britto qui, après la mort de Mgr Roz en 1624, fut archevêque de Cranganore jusqu'à 1641. En 1637, le prêtre Thomas Parampil (de Campo) devint archidiacre, et en 1641 le jésuite Francisco Garcia, déjà coadjuteur de Mgr de Britto avec droit de succession, archevêque. Il y avait de graves divergences entre eux deux. En 1652, un certain Ahatallah, très probablement un ancien évêque jacobite qui avait embrassé la communion romaine, arriva à Mylapore d'où il s'adressa aux chrétiens de Saint-Thomas. Il prétendait être «Patriarche de toute l'Inde et de la Chine» et avoir reçu «toute autorité de par notre Seigneur le Pape». «Au nom de Marie, *Mère de Dieu*» (cette expression n'aurait pas été employée par un évêque syro-oriental), il appela les chrétiens de Saint-Thomas à se rallier à lui. Mais les Portugais l'arrêtèrent avant une réunion et le déportèrent à Goa. Bientôt la rumeur se répandit que les Portugais l'avaient noyé dans la mer. Des recherches récentes ont révélé

qu'il est mort en France, en chemin vers Rome où l'on avait envoyé pour faire examiner son cas.

En apprenant ces faits, presque tous les chrétiens indigènes se rendirent à Mattancherry, près de Cochin, le 3 janvier 1653; ils fixèrent une longue corde à la croix historique plantée devant l'église, appelée *Coonan Cross*, et, touchant la corde, il prêtèrent serment de ne plus obéir aux «Paulistes», c'est-à-dire aux Jésuites de Saint-Paul. Ce serment était causé par la conviction profonde que les missionnaires avaient ignoré le droit ancestral de l'archidiacre d'exercer son autonomie locale. Le 22 mai 1653, les mécontents se rencontrèrent à Alangat où ils jurèrent de ne plus obéir à Mgr Garcia. Douze prêtres imposèrent les mains à l'archidiacre en le proclamant «Archevêque Mar Thomas Ier». On présenta une prétendue lettre de Mar Ahatallah les autorisant à cet acte. Bien qu'une rupture avec Rome n'ait pas été dans leur intention, c'est cette «consécration épiscopale» qui doit être considérée comme le germe de tous les schismes et ruptures qui divisent la communauté des Chrétiens de Saint-Thomas jusqu'à nos jours.

Étant donné que la grande majorité des fidèles, après la consécration épiscopale de son cousin Alexandre Parampil dans l'Église catholique, désertait Mar Thomas Ier, celui-ci s'adressa au patriarche syrien orthodoxe en lui demandant d'envoyer un des ses évêques au Malabar, pour recevoir de lui aussi une consécration valide. En 1665, Mar Grégorios, métropolite de Jérusalem, y arriva, mais il semble qu'il n'ait pas réordonné Mar Thomas Ier. Mar Grégorios s'était présenté d'abord comme catholique, mais quelque temps après il réussit à ce que les adhérents de Mar Thomas anathématisent Nestorius, professent le Sévérianisme, nient la doctrine sur la double procession du Saint-Esprit et le purgatoire. Il se déclara également ennemi du pape de Rome et rétablit quelques coutumes anciennes: pain levé, durée traditionnelle du carême. Quant au rite du *Qurbana*, il dut accepter la liturgie latinisée à laquelle étaient attachés aussi les fidèles séparés des missionnaires et appelés *Syriens puthenkur*, c'est-à-dire *Syriens du nouveau parti* (tandis qu'on appelait ceux qui étaient en communion avec les

missionnaires *Syriens Pazhayakur*, c'est-à-dire *Syriens de l'ancien parti*). Mar Grégorios mourut en 1672, Mar Thomas Parampil un an plus tard. Son successeur fut un de ses parents, Mar Thomas II. Après sa mort en 1686 il fut remplacé par son neveu, un laïc, qui prit le nom de Mar Thomas III. Il y eut encore un Mar Thomas IV et un Mar Thomas V, mais aucun d'eux n'a reçu une consécration indiscutable. Le dernier tâcha de se réconcilier avec Rome, mais ses efforts furent contrecarrés par l'arrivée des prélats syriens orthodoxes au Malabar à partir de 1751. Mort en 1765, il eut pour successeur son neveu qui prit le nom de Mar Thomas VI.

Les prélats syriens orthodoxes se trouvant alors au Malabar étaient Mar Basélios Choucrallah qui portait le titre de «Métropolite de Malabar», le métropolite Mar Grégorios et l'évêque Mar Youhanon. À cause d'une dispute entre les évêques du Proche-Orient et Mar Thomas VI au sujet de la somme à payer à l'occasion de la consécration épiscopale, le métropolite Mar Grégorios consacra un ennemi de Mar Thomas VI, nommé Kurien Kattumangat, d'abord *Ramban* ou archimandrite, et ensuite métropolite sous le nom de Mar Qurilos. Comme celui-ci ne pouvait pas se débarasser de Mar Thomas VI, il dut établir son siège au nord du royaume de Cochin, à Thozhiyur, en territoire alors britannique. Ainsi se produisit la première scission à l'intérieur de la communauté des Puthenkur. Le diocèse autonome de Thozhiyur devint dans la suite, au XIX[e] siècle, une église autocéphale qui prit le nom d'«Église Syrienne Indépendante du Malabar». Elle n'est plus en communion avec le patriarcat syrien orthodoxe ni avec l'Église Malankare Orthodoxe Syrienne. Le nombre de ses fidèles est très restreint, il n'atteint pas les dix mille. Le XIII[e] métropolite de cette Église, Mar Philoxène XIII, s'est uni à l'Église syro-malankare catholique en 1977.

IV. Développement séparé des deux «communautés»

a) *Chez les membres de l'«ancien parti» ou Catholiques*

Devant ces événements Rome devait réagir. L'archidiacre entretenait une correspondance avec le prieur du monastère

des Carmes de S. Maria della Scala à Rome, avant et après la séparation. Par l'intermédiaire de la Congrégation de la Propagande, le pape envoya en Inde deux groupes de Carmes conduits par les Pères Joseph-Marie Sebastiani et Hyacinthe de Saint-Vincent, comme commissaires apostoliques. Leur tâche était de réconcilier les Chrétiens de St-Thomas avec Mgr Garcia. Sebastiani arriva le premier, et grâce à la coopération de prêtres zélés de la communauté, il put regagner beaucoup de fidèles à la communion romaine. Durant son absence à Rome, où il soumettait son rapport, le groupe conduit par Hyacinthe vint au Malabar et réussit même à faire renoncer l'archidiacre à sa mitre et a son bâton pastoral, mais comme il ne voulait pas abandonner son autorité, il retourna bientôt au schisme. Sebastiani revint en 1661 comme évêque titulaire d'Hiérapolis et administrateur apostolique de Cranganore *sede vacante* ou *sede plena* avec des pouvoirs très étendus.

En 1663, les Hollandais, victorieux des Portugais, expulsèrent du Malabar tous les Européens d'autre nationalité. Avant de quitter le pays, Mgr Sebastiani ordonna le *kathanar* (presbytre ou prêtre) Alexandre Parampil évêque de Magara en le nommant Vicaire Apostolique de la Province *Serrae Malabariae seu S. Thomae*. Mar Alexandre lui-même signait en employant l'ancien titre «Métropolite de toute l'Inde». Les Carmes, ayant regagné les sympathies des Hollandais, purent retourner en 1776 avec des passeports hollandais spéciaux. Malheureusement Rome leur confia la tâche d'élire un coadjuteur pour Mar Alexandre. Celui-ci avait proposé, parmi d'autres, son neveu Matthieu, mais les Carmes élirent en 1677 le prêtre d'origine indo-portugaise Raphael Figueredo qui n'obéit pas à Mar Alexandre et dut même être suspendu plus tard. La confiance des chrétiens de Saint-Thomas envers les Carmes souffrit beaucoup de cette affaire malheureuse.

Étant donné que Cranganore demeurait sous le patronage portugais, les chrétiens orientaux catholiques y restaient sous la juridiction du *Padroado* et étaient séparés de leurs frères qui dépendaient de la Propagande. Les prélats du patronage résidaient en général soit à Puthanchira soit à Verapoly. Au XVIII[e] siècle, un prêtre indigène, Joseph Cariattil, fut ordonné

à Lisbonne archevêque de Cranganore, mais il mourut à Goa avant de pouvoir gagner son siège. Après sa mort en 1786, les *kathanars* Thomas Paremmakal, célèbre auteur du récit de voyage *Varthamanappusthakam*, et Georges Sankurikal furent administrateurs de Cranganore, entre 1786 et 1801. Malheureusement les prélats qui leur succédèrent étaient de nouveau des Portugais. Les Vicaires apostoliques du Malabar et ensuite de Veropoly — sous la Propagande — étaient tous des Carmes Déchaussés. L'histoire des relations entre les deux juridictions du *Padroado* et de la Propagande est bien confuse. Dans la communauté, on n'a pas oublié les anciennes relations paisible avec le patriarcat chaldéen, et déjà au temps du patriarche Joseph IV (1757-1781) on lui demanda un évêque de ses rite et tradition. En 1850, la Propagande reçut une lettre de la part du patriarche chaldéen Joseph VI (Audo) contenant deux pétitions de fidèles orientaux du Malabar qui refusaient le vicaire apostolique de Verapoly, Mgr Louis de Ste-Thérèse: ils y demandaient un évêque élu dans le clergé chaldéen mésopotamien. D'après Mgr Louis, l'administrateur des diocèses du *Padroado*, Manuel de San Joachim de Neves, se trouvait derrière cette initiative! Mais en 1852, des chrétiens orientaux répétaient leur demande au patriarche en lui demandant un métropolite et deux *malpānē*, c'est-à-dire maîtres en langue chaldéenne, ou au moins les deux derniers. Ils s'y plaignaient aussi du fait que le vicaire apostolique avait suspendu les prêtres qui avaient signé la première pétition. En 1853, la Propagande reçut directement une pétition signée par trente prêtres: il se plaignaient que les deux cent mille Orientaux n'avaient pas d'évêque tandis que pour le petit nombre des chrétiens du rite romain il y avait trois vicaires apostoliques à Verapoly, Quilon et Mangalore; de plus les prélats dont ils dépendaient ne connaissaient même pas leur langue liturgique.

Un certain Père Antoine, très attaché à son rite, s'adressa à Rome pour demander un Visiteur apostolique possédant le syriaque. Cette demande trouva un appui cordial de la part du patriarche chaldéen Mar Joseph VI Audo en 1855 quand il rappelait à la Propagande les paroles de la bulle *Etsi pastoralis* de 1742 insistant sur le respect des rites orientaux. Mais Rome

resta inactive. Entre-temps, en 1858, Mgr Baccinelli, vicaire apostolique de Verapoly, décida de ne plus ordonner de candidats éduqués par des *malpānē*. Dans sa lettre du 12 décembre 1859 à la Propagande, Mar Joseph VI Audo reclama de nouveau son droit de pouvoir ordonner un évêque pour le Malabar, mais la réponse de Rome qu'il reçut en 1860 lui demanda simplement de ne pas interférer dans les affaires du Malabar. Le 12 septembre 1860, le synode chaldéen élit un évêque titulaire de Pérath d'Maisan, c'est-à-dire Basrah, pour le Malabar. Il fut ordonné le 30 du même mois: c'était Mar Thomas Rokos. Il ne put partir qu'en 1871. En Inde, il n'eut pas le succès attendu, parce qu'il ne trouva pas seulement l'opposition du vicaire apostolique, mais aussi celle de son vicaire général pour les Orientaux, le prêtre Kuriakos Élie Chavara (béatifié en 1986 à Kottayam, fondateur d'une congrégation indigène connue aujourd'hui sous le nom des Carmes de Marie-Immaculée). C'est pourquoi, excommunié, Mar Thomas Rokos retourna chez son patriarche. Mais cet épisode eut des conséquences. Au Malabar, un groupe rebelle continua ses activités dans les paroisses. Le *kathanar* Antoine Thondanatt, qui accompagnait Mar Thomas Rokos en Mésopotamie, accepta d'être ordonné évêque par le patriarche nestorien Mar Simon XVII Abraham sous le nom de Mar 'Abdišo. Le centre d'opposition devint la ville de Trichur. À la demande urgente de quelques prêtres malabars, le patriarche Mar Joseph VI envoya Mar Elias Mellus, évêque d'Aqra, en Inde. Trente églises dépendant du patronnage portugais et deux sous la juridiction de la Propagande ainsi que deux paroisses du rite romain se sont rattachées à lui, Il ordonna un grand nombre de prêtres. Il va de soi que ni la Propagande ni les autorités ecclésiastiques en Inde n'acceptèrent cette situation. Mar Elias Mullus ne quitta l'Inde qu'en 1882 transmettant le droit de bénir les huiles saintes et de conférer les ordres mineurs à un moine Augustin d'Alqoš se trouvant à Trichur, et à Mar 'Abdišo Thondanatt, qui, après sa réconciliation avec l'Église catholique, retourna à la dissidence.

Après la mort de Mar 'Abdišo en 1900, ses adhérents réussirent en 1908 à obtenir du patriarche nestorien le métropolite

Mar Timothéos Abimelech († 1945). Ainsi une nouvelle Église néo-nestorienne apparut en Inde qui prit le nom d'«Église Syro-Chaldéenne». Le successeur de Mar Timothéos, Mar Thomas Darmo, qui était opposé au patriarche Mar Chimoun XXI Ichaï († 1975) retourna en 1968 à Baghdad où il s'est fait élire patriarche-catholicos. La majorité des fidèles avec leur métropolite Mar Aprem est en communion avec Mar Addai II, successeur de Mar Thomas Darmo, tandis qu'une minorité sous le métropolite Mar Timotheos est en communion avec le successeur de Mar Chimoun XXI, Mar Denha IV de l'«Église Assyrienne Apostolique et Catholique de l'Orient». Le nombre des fidèles des deux groupes se situe entre 15 et 25 000.

Quant aux Catholiques orientaux, ils furent séparés de la juridiction latine et reçurent leurs propres évêques en 1887 seulement. Le Pape Léon XIII créa pour eux deux vicariats apostoliques à Kottayam et Trichur, en nommant Mgr Charles Lavigne s.j., vicaire apostolique de Kottayam et Mgr Adolphe Medlycott, vicaire apostolique de Trichur. Ces deux prélats latins ont régi les Orientaux jusqu'en 1896. À ce moment-là eut lieu une reorganisation et Léon XIII, érigeant trois vicariats apostoliques, nomma évêques les prêtres indigènes Aloysius Pareparampil, vicaire apostolique à Ernakulam, Mathieu Makil à Changanacherry et Jean Menacherry à Trichur. Étant donné que Mgr Makil était *Knanaya*, les prêtres et fidèles du vicariat de Changanacherry n'étaient pas satisfaits de cette nomination. C'est pourquoi le St-Siège érigea en 1911 un vicariat à Kottayam pour les *Knanaya* ou sudistes, dont le premier titulaire devint Mgr Makil; à Changanacherry il fut remplacé par Mgr Kurialacherry. En 1923, la hiérarchie ordinaire pour les Chrétiens de St-Thomas en communion avec Rome a été érigée par le Pape Pie XI. Ernakulam devint siège métropolitain avec les diocèses suffragants de Trichur, Changanacherry et Kottayam. C'étaient les premiers pas vers la découverte de la propre identité de l'«Église Chaldéo-malabare ou Syro-malabare» qui est, en dépit de toutes les vicissitudes, l'Église primitive de l'Inde.

Cette Église a connu un développement extraordinaire. Le nombre de vocations religieuses et sacerdotales a tellement

augmenté que beaucoup de jeunes durent quitter leur Église pour l'Église latine. Au Malabar ou Kérala, on créa, par prélèvement sur Changanacherry, l'éparchie de Palai en 1950. En 1953, l'éparchie de Tellicherry au nord de Trichur fut érigée pour les immigrants malabars. En 1955, la juridiction orientale fut considérablement étendue jusqu'à certaines parties des États du Tamilnadu et du Karnataka; en 1956, on détacha une partie d'Ernakulam pour créer l'éparchie de Kothamangalam; en 1956, Changanacherry devint métropolie; en 1962, les Carmes de Marie-Immaculée reçurent leur premier champ d'apostolat missionnaire à Chanda au Madhya Pradesh, devenu éparchie en 1977. En 1968, le Saint-Siège confia aux Orientaux encore les exarchats apostoliques missionnaires de Sagar, Satna et Ujjain, en 1972 ceux de Bijnor et Jagdalpur, qui tous devinrent éparchies en 1977; de plus, près de Bombay une éparchie fut crée à Rajkot. En 1984, une autre éparchie fut créée, celle de Gorakhpur. Au Kérala même, le nombre des éparchie augmenta aussi: Mananthavady fut érigée en 1973, Palghat en 1974, Kanjirapally en 1977, Irinjalakuda en 1978 et Thamarassery en 1986. Toutes, sauf Kanjirapally, sont des suffrangantes d'Ernakulam. En 1988, Jean Paul II créa l'éparchie de Kalyan couvrant le territoire des diocèses latins de Bombay, de Pune et de Nashik, pour les émigrés syro-malabars. Ainsi le principe de juridiction territoriale, mis en avant surtout par les Latins et par des orientaux latinisés occupant souvent des postes importants dans les diocèses latins, fut abandonné par décision de l'autorité supérieure.

Malheureusement cette croissance extérieure n'allait pas de pair avec une croissance intérieure. L'éducation exlusivement latine du clergé syro-malabar, surtout après la suppression des «malpanats», a produit un type de clergé qui est fier de sa «culture latine», détestant en même temps tout ce qui est oriental. La majorité du clergé syro-malabar est toujours formée dans les séminaires latins ou dans le séminaire «inter-rituel» d'Alwaye, le seul séminaire oriental de Kottayam n'ayant pas les possibilités d'accueillir tous les candidats. La plupart des évêques ne se distingue pas du reste du clergé et ne voit pas la valeur d'une formation orientale authentique. Leur

conscience ecclésiale est sous-développée. Ils ne sont que «du rite malabar». C'est la vraie raison de la crise que cette Église vit actuellement. Il semblerait prématuré de lui donner un archevêque majeur. L'actuel métropolite d'Ernakulam, le cardinal Padiyara, est un *ancien évêque latin* qui ne connaît ni le syriaque ni la tradition de son Église. Le métropolite de Changanacherry, Mar Jospeh Powathil, serait la personne capable de remplir cette fonction, mais il est le *leader* de la minorité orientale dans l'épiscopat. C'est à Changanacherry surtout que la conscience orientale croît, grâce à une catéchèse appropriée se basant sur l'Écriture sainte et la liturgie; un catéchisme suivant ces principes est paru en malayalam et en anglais. Le métropolite, qui est aussi le président de la commission œcuménique de son Église, est le fondateur principal d'une communauté de moniales orientales, des *Filles de St-Thomas*, dont les membres reçoivent une initiation en théologie orientale pendant trois ans à l'Institut Oriental de Théologie à Manganam près de Kottayam. Il soutient aussi l'association théologique *Oriental Study Forum* qui édite la revue trimestrielle *Christian Orient* en anglais et le mensuel liturgique *Dukrana* en malayalam. Tout cela sont des signes qui permettent d'espérer pour l'avenir.

b) *Chez les membres du «nouveau parti» ou Orthodoxes*

Comme nous l'avons déjà mentionné, les évêques syriens orthodoxes venus en Inde en 1751, n'étaient pas très disposés à ordonner évêque Mar Thomas VI. Entre-temps Mar Baselios était mort. Enfin, en 1772, Mar Thomas VI réussit à être ordonné sous le nom de Mar Dionysios Ier. Jouissant de bonnes relations avec Mar Joseph Cariattil et le *kathanar* Thommam Paremmmakkal, il essaya à plusieurs reprises, de s'unir à Rome. En 1799, il fit l'union, mais comme les autorités romaines n'avaient pas défini sa position, il retourna au schisme après six mois. Avant sa mort, il invita les missionnaires anglicans de la *Church Missionary Society* au Malabar. Les premiers missionnaires y arrivèrent entre 1816 et 1820. Ils fondèrent à Kottayam un séminaire-collège d'où ils déployaient leurs activités réformatrices. Ils publièrent la Bible et des caté-

chismes anglicans en malayalam, introduisirent des services religieux selon le *Book of Common Prayer*, persuadèrent de se marier environ quarante des cent cinquante prêtres, qui observaient le célibat depuis le synode de 1583 (donc dès avant le pseudo-synode de Diamper) sous le métropolite syro-oriental Mar Abraham d'Angamale. Le métropolite Mar Dionysios III refusa cela.

Son successeur Mar Dionysios IV qui, comme son prédécesseur, avait reçu l'ordination épiscopale des mains du métropolite de l'Église syrienne indépendante (de Thozhiyne), s'opposa aux activités protestantisantes des missionnaires et s'adressa au patriarche syrien orthodoxe d'Antioche qui envoya en Inde l'évêque Mar Athanasios. Celui-ci voulait cependant déposer Mar Dionysios pour devenir lui-même métropolite. Le gouvernement l'expulsa alors sur les instances des missionnaires. En 1836, après la visite de l'évêque anglican Daniel Wilson de Calcutta, le premier synode des «Jacobites» indiens eut lieu. Les attentes de l'évêque Wilson et des missionnaires cependant ne se réalisaient pas. Le synode décida, au contraire, de couper toute relation avec les missionnaires anglais. Quelques fidèles abandonnèrent alors leur Église en devenant Anglicans. On les appela «Anglican Syrians». Aujourd'hui ils sont intégrés dans la *Church of South India*. Selon notre information, une fraction de cette Église vient de reprendre le nom «Church Missionary Society Church» (CMS Church) et d'ordonner évêque, le 5 mai 1991, Mgr Lévi Joseph pour la région montagneuse du Kérala (High Range Diocese).

D'autres amis des missionnaires anglicans à la tête desquels se trouvaient le *malpan* Abraham voulaient réformer leur Église tout en demeurant sous un évêque partageant leurs idées. C'est pourquoi ils envoyèrent au patriarche syrien orthodoxe le diacre Matthieu, un neveu du malpan, pour le faire ordonner prêtre et évêque. Il retourna au Malabar en 1843 comme Matthieu Mar Athanasios, se proclamant métropolite de tous les Jacobites à la place de Mar Dionysios IV. La dispute commença. Le patriarche envoya de son côté Mar Qurilos pour remettre l'ordre dans l'Église. Ce Mar Qurilos supprima définitivement le rite syro-oriental en le remplaçant par

la liturgie syro-antiochienne; il introduisit aussi l'écriture syro-occidentale. Il ne réussit cependant pas à se débarasser de Mar Athanasios. Le successeur de ce dernier fut, en 1877, Thomas, un cousin, qui avait reçu l'ordination épiscopale en 1868 sous le nom de Thomas Mar Athanasios. Le patriarche Mar Ignatios Patros III vint au Malabar la même année après s'être rendu à Londres pour recevoir l'appui des autorités. Il excommunia Thomas Mar Athanasios et convoqua en 1876 le synode de Mulanthuruthy qui obligeait toutes les paroisses à obéir sans compromis à tout ordre venant du siège d'Antioche. En même temps, il divisa la communauté jacobite en sept éparchies donnant aux ordinaires le titre de métropolite. Mar Dionysios V ne devint que *primus inter pares*. Les dissidents attachés à Thomas Mar Athanasios s'organisèrent ensuite en Église indépendante que les autorités appelèrent *Navikarannakar* ou «le parti réformé», et qui s'est donné le nom d'«Église Syrienne Mar Thomas». Son métropolite réside à Tiruvalla. Elle a cinq diocèses. De cette Église s'est détachée en 1961 une branche de tendance protestante radicale sous le nom d'«Église Évangélique St-Thomas».

Après la mort du métropolite Mar Dionysios V en 1909, le patriarche Abdallah Sattuf vint au Malabar et demanda la juridiction sur tous les biens temporels de l'Église en communion avec son siège, ce que le métropolite Mar Dionysios VI et bien d'autres n'acceptèrent pas. À leur avis, la juridiction du patriarche devait être exclusivement spirituelle, avec le droit d'ordonner des évêques et de consacrer le *mūron*. Le conflit entre le patriarche et le métropolite finit par l'excommunication de ce dernier et de ses adhérents, en 1911. Le parti excommunié s'adressa alors au patriarche Abd-ul-Massih déposé par les autorités ottomanes en 1906. Celui-ci réclama la juridiction sur le Malabar, situé en dehors de la Turquie. À leur invitation, le patriarche vint au Malabar en 1912, ordonna trois métropolites et institua l'un des métropolites ordonnées par Mar Ignatios Patros III en 1876 comme *catholicos*. Celui-ci prit le nom de Mar Basélios Ier. Il devait consacrer le *mūron* et ordonner les évêques. Mar Dionysios VI, de son côté, reçut le titre de *Métropolite de Malankara*. Sa tâche était de s'occuper

des biens temporels de l'Église. Aujourd'hui le catholicos est aussi Métropolite de Malankara. Ce groupe fut nommé *metran kakchi* ou parti du métropolite, tandis que celui qui resta uni au partriarche reçut le nom de *bawa kakchi*, le parti du patriarche. Entre ces groupes il y eut bien des litiges devant les tribunaux civils. En 1926, un synode présidé par le catholicos prit la décision d'entrer en contact avec Rome et chargea des pourparlers le fondateur de l'Ordre de l'Imitation du Christ, le métropolite de Béthanie, Mar Ivanios. Mais à un moment donné, la situation tourna en faveur du *metran kakchi*, et le catholicos qui avait mis en route ce mouvement était mort. Seuls le métropolite Mar Ivanios, son évêque suffragant Mar Théophilos, un prêtre, un diacre et un laïc firent l'union avec Rome, devant Mgr Benzinger de Quilon, le 20 septembre 1930. Beaucoup de prêtres y compris deux *rambans*, c'est-à-dire candidats élus par le synode pour l'épiscopat, et des laïcs, toutes les moniales et presque tous les moines des ordres fondés par Mar Ivanios les suivirent donnant ainsi naissance à l'«Église syro-malankare», catholique qui compte maintenant trois éparchies et plus de trois cent mille fidèles.

La réconciliation des deux partis non-catholiques qui eut lieu le 22 mai 1964, quand le patriarche Mar Ya'qob III installa en personne le catholicos ne dura pas longtemps. De nouvelles tensions recommencèrent dès 1970. Il y avait à cela plusieurs raisons d'ordre juridictionnel. En janvier 1975, le patriarche prononça la suspense contre le catholicos, mais celui-ci resta. Au mois de mai son synode suspendit les deux métropolites partisans du patriarche. Quelques jours plus tard, le métropolite de Delhi du groupe du catholicos, Paulos Mar Grégorios, contestant au patriarche toute juridiction en Inde, déclara que la juridiction exclusive se trouve entre les mains du saint synode de l'«Église Malankare Orthodoxe Syrienne». Le patriarche réagit en excommuniant le catholicos Mar Basélios Augen Ier et en ordonnant à sa place le métropolite de Kandanad, Paulos Mar Philoxenos, *mafryono* ou *Catholicos de l'Orient* sous le nom de Mar Basélios Paulos II. Ceux qui sont en communion avec le patriarcat syrien orthodoxe d'Antioche ont donné à leur Église le nom: «Église Malankare Jacobite

Syrienne Orthodoxe». Le siège du catholicossat se trouve à Moovattupuzha.

Lors de la visite du catholicos Mar Basélios Marthoma Matthews Ier à Rome, il fut décidé de commencer un dialogue théologique officiel entre l'Église Malankare Orthodoxe Syrienne et l'Église catholique. Deux rencontres ont eu déjà lieu. De même, un dialogue entre l'Église catholique et l'Église Malankare Jacobite Syrienne Orthodoxe a été mis en route.

En terminant, je voudrais attirer l'attention sur l'«Institut Oecuménique St-Ephrem pour la Recherche». Initiative de l'éparchie syro-malankare catholique de Tiruvalla, il est ouvert à tous, particulièrement aux Églises de tradition syriaque du Kérala. Par sa revue *The Harp*, son cours par correspondance et ses autres activités, cet Institut répond à un besoin urgent de toute la Chrétienté de St-Thomas qui est à la recherche de son ancienne unité.

Johannes MADEY

APPENDICE: LES ÉGLISES ORIENTALES EN INDE

I. De tradition syro-orientale

1. Église chaldéo- ou syro-malabare ou syro-indienne	en communion avec Rome
2. Église Syro-Chaldéenne [Calendrier julien] (détachée de I.1)	en communion avec Mar Addai II [Bagdad] de l'Ancienne Église de l'Orient
3. Église Syro-Chaldéenne [Calendrier grégorien] détachée de I.2)	en comunion avec Mar Denha de l'Église de l'Orient

II. De tradition syro-antiochienne

1. Église Malankare Orthodoxe Syrienne [Kottayam] (détachée de I.1 et II.2)	autocéphale
2. Église Malankare Jacobite Syrienne orthodoxe	en communion avec le Patriarche syrien orthodoxe d'Antioche

3. Église syrienne malabare indépendante [Thozhiyur] (détachée de II.2)	autocéphale
4. Église syro-malankare (détachée de II.1)	en communion avec Rome
Église syrienne Mar Thoma	en communion avec l'Église de l'Inde du Sud [CSI] et la Communion anglicane

SUMMARY. — *Paper given at the Chevetogne Symposium of last September (cf. Irénikon 1991, pp. 395 ss.). The Saint Thomas Christians of India are currently divided into eight Churches, two of which are in communion with Rome. Originally, there was only one Church, which was closely connected to the Syro-oriental Church of the East. The Portuguese arrived at the end of the 15th c., and started the process of latinization. The "Synod" of Diamper (1599) dealt a deathblow to the unity of that Chruch, leading to the schism of 1653, which marked the beginning of further division. The Author discusses the vicissitudes of the «old party» which remained Catholic, and those of the «new party», which came into contact with the Anglicans, and brought forth both the Mar-Thoma Church and the Malankara Churches.*

Origine et développement de l'Église copte catholique

L'Église copte est l'Église autochtone d'Égypte depuis les origines. Parmi les chrétiens coptes, des petits groupes se réclamant de l'union avec le siège de Rome se sont constitués à partir du XVIIe siècle à l'ombre de la mission franciscaine. Les Coptes catholiques reçurent un début d'organisation ecclésiastique, avec un vicaire apostolique non évêque, à partir de la fin du XVIIIe siècle[1]. Si Rome hésita encore pendant vingt-cinq ans à promouvoir le vicaire apostolique à l'épiscopat, c'est, semble-t-il, pour ne pas créer une hiérarchie qui aurait fait obstacle à l'union souhaitée de l'ensemble de l'Église copte au siège romain. La politique romaine change à partir de 1815. Et, en 1824, le vicaire apostolique Maximos Giuaid devient évêque, mais sans siège résidentiel[2]. À la même époque, un certain Kachour, élève copte de la Propagande, fait croire que le khédive Méhemet Ali souhaite la création d'un patriarcat catholique pour tous les Coptes. Le pape Léon XII érige officiellement un tel patriarcat par un bref daté du 15 août 1824. L'affaire s'étant révélée une imposture, la décision de principe n'est pas suivie d'effet. Et les quelque 3000 Coptes catholiques de cette époque continuent à être placés sous un vicaire apostolique. Au cours des seize premières années du pontificat de Léon XIII, les cinq prêtres qui exercent successivement la fonction ne sont plus que de simples administrateurs

1. Le premier vicaire apostolique, nommé en 1741, était Amba Athanase, de Jérusalem, d'abord évêque non-uni, qui ne resta pas longtemps en communion avec Rome. Comme aperçu général sur les tentatives d'union aux XVIe-XVIIIe siècles et les débuts de l'Église unie, voir R. AUBERT et F. BASETTI-SANI, notice *Égypte* dans le *Diction. d'Hist. et de Géogr. ecclés.* (= DHGE), t. XV (1963), col. 38-44, et, plus récemment, J. METZLER, *Werben um die koptische Kirche*, dans *Sacrae Congregationis de Prop. Fide memoria rerum*, t. II: *1700-1815*, Rome-Fribourg-Vienne, 1973, p. 379-403.

2. Cfr O. RAQUEZ, *Les Églises grecque, syrienne, chaldéenne et copte*, dans *SCPF memoria rerum*, t. III, vol. 2, Rome-Fribourg-Vienne, 1976, p. 40-41.

non revêtus de l'épiscopat. Noyée au milieu de 700 000 Coptes orthodoxes, la communauté copte unie à Rome compte environ 6 000 membres dans les années 1880. Elle ne bénéficie d'aucune reconnaissance légale: le simple droit de construire des églises ne lui a été accordé qu'en 1829. Au Caire, elle ne dispose d'un lieu de culte qui lui soit propre qu'à partir de 1890. Au cours du XIX[e] siècle, l'Église copte catholique se développe lentement, en profitant d'une plus grande liberté religieuse sous le régime khédivial, bientôt patronné lui-même par l'Angleterre.

Je voudrais, pour l'essentiel, faire le point à propos de deux questions: pourquoi et comment une organisation ecclésiastique complète, avec un patriarcat, a été constituée en faveur des Coptes catholiques au temps de Léon XIII? Comment s'explique l'extrême rapidité, la précipitation peut-on même dire, de cette création? Pour répondre à ces questions, la source de base reste les procès-verbaux des Conférences patriarcales et de la Commission cardinalice pour l'union des Églises, mises sur pied par Léon XIII à partir d'octobre 1894[3]. Je bénéficie en outre des travaux du Père Hajjar, en particulier de son ouvrage *Le Vatican, la France et le catholicisme oriental (1878-1914). Diplomatie et histoire de l'Église* (Paris, 1979), qui offre une ample documentation sur les interférences de la diplomatie des puissances, surtout de la France, dans le processus de mise en place de l'Église copte catholique. Une étude approfondie exigerait aussi l'examen des Archives de la Propagande et du Vatican.

Les protectorats autrichien et français, les missions franciscaines et jésuites, la politique globale et les projets unionistes du pape Léon XIII sont autant d'éléments à considérer dans la

3. Un volume réunissant ces procès-verbaux, reproduits fidèlement d'après les originaux conservés dans les archives de la Congrégation Orientale, et comprenant de nombreux documents complémentaires et des notes explicatives, a été réalisé par C. KOROLEVSKY dans l'entre-deux-guerres. Il est paru à Rome *pro manuscripto* en 1945 sous le titre *Verbali delle Conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese orientali e delle adunanze della Commissione cardinalizia per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti tenute alla presenza del S.P. Leone XIII (1894-1902)*, 756 p. Je réfère plus bas à cet ouvrage sous le terme *Verbali*.

question copte. La situation politique de l'Égypte aux années 1880 et 1890, qui est dominée par l'occupation anglaise, doit également entrer dans le champ de l'analyse.

I. La création du patriarcat copte catholique

Soucieux de donner force et prestige aux communautés orientales catholiques pour qu'elles puissent attirer en leur sein les membres des Églises de rite correspondant non unies à Rome, le pape Léon XIII veut donner aux patriarches unis l'occasion de lui exposer directement la situation et les problèmes de leurs Églises. Ainsi se réunissent au Vatican, en octobre-novembre 1894, des Conférences patriarcales présidées par le pape en personne. Seuls les patriarches melkite et syrien participent aux réunions, ainsi qu'un vicaire patriarcal maronite. Le patriarcat chaldéen est à ce moment sans titulaire et le patriarche arménien catholique est retenu à Constantinople.

Léon XIII saisit l'occasion pour faire lire, à la cinquième et dernière conférence tenue le 8 novembre, un mémoire rédigé en latin et signé par onze ecclésiastiques coptes catholiques, dont l'administrateur apostolique Antoine Kabès. Ceux-ci demandent au pape d'établir un patriarcat catholique de leur rite, dont le siège serait fixé à Alexandrie ou, au moins, de donner à leur communauté un chef revêtu de l'épiscopat[4]. Des cinq cardinaux également présents à la réunion, quatre donnent leur avis sur ces demandes, de même que le patriarche melkite Grégoire Yussef. Les cinq prélats sont défavorables à la création d'un patriarcat. Le préfet de la Propagande, M. Ledochowski, estime que la communauté copte est trop peu nombreuse, que son clergé est déficient et que les prêtres ne veulent pas vivre dans les villages[5]. Yussef souligne aussi le petit nombre des Coptes (6 à 7000 personnes, vivant surtout en Moyenne et en Haute-Égypte)[6]. Le secrétaire d'État, M. Rampolla, renchérit en disant que les éléments suffisants font

4. *Verbali*, p. 52.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 53.

défaut pour ériger une hiérarchie copte[7]. L'archevêque de Reims, B. Langénieux, qui a été légat pontifical au congrès eucharistique de Jérusalem l'année précédente et qui, en rentrant d'Orient, est passé par Le Caire, est du même avis que ses collègues[8]. Enfin, le cardinal Galimberti juge que la création d'une hiérarchie copte catholique est prématurée[9]. Luigi Galimberti est un des principaux cardinaux à avoir soutenu la politique de conciliation avec le monde moderne menée par Léon XIII, notamment en secondant les efforts pontificaux en vue du rapprochement avec l'Allemagne bismarckienne[10]. Bien qu'il soit en perte d'influence au Vatican en 1894, on va constater que, dans les questions orientales, l'ancien nonce à Vienne a gardé l'oreille du pape.

Yussef, Rampolla et Galimberti sont favorables à l'établissement d'un simple évêque pour les Coptes. Dans le dialogue que le pape entame alors avec le patriarche melkite, il est question du choix d'un candidat évêque, des moyens de la formation du clergé copte, des espoirs d'attirer les Coptes orthodoxes et des ressources nécessaires, tant pour faire vivre le clergé que pour organiser des «missions» dans les villages de Haute-Égypte qu'on espère amener dans le giron de l'Église catholique. Les questions précises du pape, notamment sur les dépenses à consentir, montrent un Léon XIII soucieux du détail et déterminé à réussir la «grande entreprise égyptienne»[11]. Le patriarche Yussef met en relief deux points qui, régulièrement repris ensuite par les chefs catholiques coptes, influenceront les décisions romaines: il n'y aurait pas de difficulté à attirer les communautés séparées des villages de

7. *Ibid.*, p. 54.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. La France vit dès lors en lui un ennemi. Après avoir failli devenir secrétaire d'Etat en 1887, il fut nommé nonce à Vienne. Il mena une opposition constante à la politique française de Rampolla et eut contre lui le préfet Ledochowski à propos des affaires allemandes. Cardinal en 1893, il devient l'année suivante préfet des Archives vaticanes. Sur L. Galimberti (1836-1896), voir la notice de Chr. WEBER dans *DHGE*, t. XIX (1980), col. 785-792.

11. *Verbali*, p. 53-55.

Haute-Égypte pourvu qu'on leur donne un prêtre résident, un lieu de culte et une école. En second lieu, il décrit sous un jour négatif la situation de l'Église copte orthodoxe: partriarche ignorant, immoral même ajoutera bientôt l'administrateur copte catholique Cyrille Macaire; patriarcat dominé par les notables laïcs qui veulent administrer les biens de l'Église et qui sont parvenus un moment à faire écarter le chef de leur Église[12]. Ces circonstances effectivement difficiles sont présentées comme favorables à une action entreprenante de la part des Catholiques.

Comme nous allons le voir, les interventions répétées des Coptes catholiques vont jouer un grand rôle dans les décisions concernant l'organisation de leur Église. Je crois cependant que, dès la réunion de novembre 1894, Léon XIII s'est persuadé qu'il pourrait réaliser une grande œuvre chez les Coptes: lui-même — le fait apparaît clairement lors de la réunion du 8 novembre — doterait la communauté copte pour qu'elle s'étende aux dépens de l'Église copte orthodoxe; les jésuites français, qui ont pris en charge quelques écoles en Égypte depuis 1879, s'occuperaient de former un clergé, comme le recommandait le cardinal Rampolla[13]. Et Galimberti résumait le plan en déclarant: «il faut agir énergiquement pour obtenir

12. Cyrille V, patriarche de 1874 à 1927, eut à faire face aux jeunes intellectuels occidentalisés hostiles au conservatisme du clergé. Il dut accepter la création d'un Conseil communautaire du peuple copte, chargé de l'administration des biens ecclésiastiques, qui fonctionna de 1874 à 1955. Écarté en 1892 et rétabli au début de l'année suivante, Cyrille V fut ensuite déposé par le khédive en 1912, mais réintégré dans sa charge l'année suivante par suite de la résistance des évêques et du mécontentement de la majorité des fidèles. Cfr M. JUGIE, *Monophysite (Église copte)*, dans *DTC*, t. X (1929), col. 2264, J. HAJJAR, *Le Vatican...*, p. 184-185, et M. P. MARTIN, *Les Coptes catholiques* (article cité à la note suivante), p. 37-38.

13. En 1879, les jésuites français ouvrent au Caire un petit séminaire-collège destiné aux jeunes coptes catholiques. Cet institut existera jusqu'en 1907, recevant en moyenne douze élèves par an. Sur le développement interne de la communauté copte catholique de 1880 à 1920, on lira l'article précis et documenté de M. P. MARTIN, *Les Coptes catholiques. 1880-1920*, dans *Proche-Orient chrétien*, t. XL (1990), p. 33-55.

la conversion par groupes et, avant tout, accepter la création d'un évêque copte»[14].

Le 15 mars 1895, cet évêque était nommé, en la personne de Georges Macaire, un ancien élève des jésuites à Beyrouth qui venait de publier deux ouvrages consacrés à l'histoire et à la foi de son Église[15]. Devenu ainsi vicaire apostolique à l'âge de vingt-huit ans[16], Amba Macaire trouvait une situation ecclésiastique dont il saurait exploiter les atouts: depuis deux ans, le clergé avait obtenu le transfert sous sa juridiction d'une partie des œuvres et paroisses tenues jusque là par les franciscains, protégés de l'Autriche[17]; les dissensions au sein de l'Église copte orthodoxe faisaient espérer des adhésions nombreuses; les jésuites le soutenaient et la France, qui protégeait ces derniers et qui tentait depuis peu d'étendre son patronage officieux aux catholiques égyptiens, allait rapidement chercher à s'attacher le nouvel évêque, aux dépens de l'Autriche[18].

À partir de la nomination d'un évêque, on pouvait supposer que la communauté copte catholique se développerait d'une manière progressive. Mais Léon XIII, autant que Mgr Macaire, voulait davantage. Au lendemain des Conférences patriarcales, le pontife avait décidé de transformer cette instance nécessairement provisoire en une Commission permanente composée de cardinaux choisis parmi ses plus proches conseillers et destinée à promouvoir la réunion des Églises séparées. Il fut établi que les réunions de cette Commission se tiendraient à un rythme mensuel.

Lors de la réunion du 5 mai 1895, la septième, Léon XIII remet en discussion la question de l'établissement du patriarcat d'Alexandrie. L'occasion qu'il saisit pour le faire est une

14. *Verbali*, p. 54.

15. *L'Église copte. Sa foi d'aujourd'hui comparée avec la foi de ses pères et des trois conciles œcuméniques de Nicée, de Constantinople et d'Éphèse. Ière partie*, Le Caire, 1893, 58 p. Et *Histoire de l'Église d'Alexandrie, depuis S. Marc jusqu'à nos jours*, Le Caire, 1894, 387 p.

16. Né à Chanayna (Haute-Égypte) en 1867, G. Macaire avait été ordonné prêtre en 1892.

17. Sur ce transfert, voir M. P. Martin, *art. cit.*, p. 35 et 43.

18. J. Hajjar, *op. cit.*, p. 185-187.

demande du patriarche arménien catholique Azarian, qui souhaite bénéficier des mêmes droits et privilèges patriarcaux que ses collègues, notamment le patriarche melkite. Cette demande a été examinée au cours de la réunion précédente, le 7 avril, et le rapport dont a été chargé le vice-bibliothécaire de la Vaticane, J. Cozza-Luzi, moine et ancien abbé de Grottaferrata, ne donne pas satisfaction. Ce travail ne répond pas aux trois questions que le cardinal Mazzella, nouvellement nommé à la Commission, avait posées[19]: sur l'origine historique des divers patriarcats, sur les privilèges de chaque patriarche et sur ce qu'on pourrait faire pour uniformiser ces privilèges. Le pape trouve alors opportun de poser la question: le rétablissement du patriarcat d'Alexandrie ne serait-il pas un bon moyen, au moins en partie, pour ouvrir la voie à une solution de la question d'Azarian[20]? Ce patriarcat, poursuit Léon XIII, n'est-il pas le premier après le siège romain, selon le sixième canon du concile de Nicée? Le pontife prolonge son exposé historique en faisant allusion au patriarcat dont la création avait été décidée par son prédécesseur Léon XII en 1824. Il ajoute que l'ordination épiscopale de Cyrille Macaire a fait une excellente impression en Égypte et signale l'ouvrage que celui-ci a publié l'année précédente sur l'*Histoire de l'Église d'Alexandrie*. Et voici que le pape montre le livre, l'ouvre et en lit quelques passages à propos des circonstances qui ont inspiré Léon XII. Il conclut en déclarant que, malgré l'avis négatif donné par plusieurs cardinaux et le patriarche Yussef à la réunion du 8 novembre précédent, il estime qu'il faut reprendre l'examen de la question. Et cela d'autant plus que de nouvelles demandes en faveur de l'érection du patriarcat ont été adressées à la Propagande par Cyrille Macaire et par des notables coptes en assez grand nombre. D'ailleurs, rétablir ce patriarcat, qui aurait tous

19. Camille Mazzella (1833-1900), jésuite, cardinal en 1886, a fait triompher le néo-thomisme comme professeur à la Grégorienne. En 1893, il succède à T. Zigliara comme préfet de la Congrégation des Études. Son influence ne cesse dès lors de grandir auprès de Léon XIII. Il siège pour la première fois à la Commission pour l'union le 7 avril 1895.

20. *Verbali*, p. 117.

les autres sous lui, serait une bonne mesure pour ne pas accorder de nouveaux privilèges aux autres patriarches et pour donner une réponse dans ce sens aux prétentions d'Azarian[21].

La suite allait montrer que l'argumentation historique du pape ne pouvait constituer une base pratique et réaliste pour atteindre l'objectif visé, qui consistait à donner aux Coptes catholiques une hiérarchie régulière. Mais ce qui compte, c'est qu'avec toute la finesse diplomatique qui le caractérisait, Léon XIII faisait comprendre sa détermination. Il écouterait ses conseillers puisqu'il les réunissait pour cela: les cardinaux pouvaient certes l'éclairer sur la procédure à suivre. Mais il n'est pas douteux que sa décision était prise: ayant eu l'impression que le moment était favorable et que l'entreprise pouvait couronner sa politique unioniste[22], il «rétablirait» ou créerait un patriarcat d'Alexandrie.

Poursuivre dans le détail le déroulement des séances de la Commission cardinalice au cours desquelles la question de la hiérarchie copte fut examinée présenterait un intérêt surtout documentaire. L'essentiel, qui se passe pendant les trois réunions des 5 mai, 9 juin et 13 octobre 1895, peut être résumé. Par la suite, sept autres séances jusqu'en 1902 furent en partie consacrées à des points en relation avec l'organisation de l'Église copte catholique.

Le 5 mai 1895, les cardinaux Rampolla et Ledochowski soulignent qu'un patriarcat pour tous les catholiques d'Égypte n'est pas à envisager, car les communautés des divers rites présentes dans le pays refuseraient de s'y soumettre[23]. Le pape tire encore de l'ouvrage de Cyrille Macaire l'argument du rôle positif joué par les jésuites français en faveur des Coptes et il décide de demander un rapport détaillé au général de la compagnie. Comme lors de la réunion du 8 novembre précédent, c'est le cardinal Galimberti qui a l'avant-dernier mot: il

21. *Ibid.*, p. 117-121.

22. Au cours du débat qui suit son exposé du 5 mai, le pape souligne que les jésuites ont trouvé chez les Coptes un terrain bien disposé et qu'il faut donner une impulsion à la «conversion» des Coptes non-unis (*Verbali*, p. 123).

23. *Ibid.*, p. 122.

exprime clairement son adhésion aux volontés pontificales en déclarant que la réunion des Coptes devrait former un des objectifs principaux du St-Siège, que la création d'un patriarcat serait un moteur très efficace dans ce but. Le nombre restreint des fidèles, l'éventualité d'un retour du patriarche orthodoxe, qui poserait le problème de la présence de deux titulaires pour un même siège, sont des difficultés que L. Galimberti considère comme surmontables. Pour lui, l'essentiel, en quoi il rejoint le pontife régnant, est que «si faccia tutto il possibile per il ritorno dei Copti nel seno della vera Chiesa»[24].

Le pape conclut ce point de la réunion en demandant que la Propagande désigne un consulteur pour réaliser l'étude préliminaire en vue du rétablissement du patriarcat. M. Ledochowski propose de choisir le carme belge Denis de Ste-Thérèse, qui vient de quitter la charge de vicaire général de son Ordre[25]. Proposition acceptée.

Avant d'en venir au moment où fut décidée la création du patriarcat, c'est-à-dire a la réunion d'octobre 1895 de la Commission cardinalice, il faut évoquer d'une part la lettre apostolique que Léon XIII adresse aux Coptes le 11 juin, d'autre part le rôle des jésuites qui acquiert toute son importance à cette époque.

C'est du reste suite à deux rapports très favorables sur les perspectives d'union adressés par les responsables jésuites français d'Égypte, et aussi à cause de la bonne impression suscitée par la nomination épiscopale de Cyrille Macaire, que Léon XIII envoie le 11 juin la lettre *Unitatis christianae*, dont le schéma a été discuté deux jours plus tôt à la Commission car-

24. *Ibid.*, p. 125.

25. Dans le monde: Alphonse Steyaert (1827-1910). Longtemps professeur à la maison de formation des carmes à Gand, il fut choisi en 1892 comme vicaire général de son Ordre pour continuer le mandat du P. Jérôme Gotti, nommé internonce au Brésil. Après l'élection d'un nouveau général au début de 1895, le P. Steyaert quitta Rome, mais y fut donc rapidement rappelé. Après avoir travaillé sur la question copte, il collabora activement à la préparation du synode melkite, qui aurait dû se tenir en 1901. Le pape le nomma alors archevêque titulaire, avec un traitement annuel de 800 lires. En 1906, Mgr Steyaert fut proposé pour le cardinalat, en même temps que le primat des bénédictins, H. de Hemptinne. Ce projet n'eut pas de suite.

dinalice[26]. Deux points de ce débat méritent d'être relevés. Le pape se demande s'il doit s'adresser à la seule communauté catholique ou bien à tous les Coptes. Les cardinaux inclinent pour la seconde solution, estimant en outre que l'appel à l'union doit être direct et plus explicite, tout en évitant — demande le cardinal Vannutelli — les expressions qui désignent les non-Catholiques d'une façon trop négative. D'autre part, la lettre annonçait l'envoi d'une aide financière aux Coptes. Ledochowski, Rampolla et Galimberti jugent ce passage du projet dangereux: les protestants et les Russes y trouveront un argument *ad hominem* contre les Catholiques qui accusent précisément les autres confessions d'attirer des adeptes par l'argent. Des remaniements tenant compte de ces remarques furent introduits dans le texte définitif de la lettre.

Celle-ci ne faisait pas allusion à l'activité des franciscains parmi les Coptes, mais bien à celle des jésuites en Haute-Égypte et de la Société des Missions africaines de Lyon en Basse-Égypte. Les deux rapports des jésuites avaient été lus à la réunion cardinalice du 9 juin[27]. Leurs auteurs se montraient particulièrement optimistes sur la possibilité d'amener un grand nombre de villages de la Haute-Égypte au catholicisme par l'établissement d'églises et d'écoles. Les Coptes — assuraient-ils — sont les plus faciles à convertir de tous les Orientaux. Les jésuites ont commencé un petit séminaire. Ils ont appelé des religieuses de Syrie. Pour continuer les activités entreprises, ils leur manque les fonds. Le pape et les cardinaux de la Commission conviennent de faire parvenir une aide substantielle, tant aux jésuites qu'à Mgr Macaire. Les autorités romaines comptent sur le plein accord et la parfaite harmonie qui règnent entre les religieux français et l'évêque copte pour engager une œuvre d'envergure en faveur de l'union. De son côté, l'ambassadeur de France près le St-Siège relève dans la lettre pontificale adressée aux Coptes les signes d'encourage-

26. Texte dans *Acta Sanctae Sedis*, t. XXVII, p. 705-709. Sur cette lettre, voir R. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente cristiano*, Rome, 1960, p. 330-334. Sur le débat à la réunion du 9 juin, voir *Verbali*, p. 140-142.

27. *Verbali*, p. 137-140.

ment aux œuvres françaises et y trouve la voie toute tracée pour une pénétration de l'influence diplomatique française parmi les Coptes[28].

Peu après, le pape envoie un bref au général des jésuites concernant la promotion du catholicisme en Égypte[29]. La compagnie est invitée à consacrer toutes ses forces disponibles à la création d'instituts de formation pour les Coptes, ainsi qu'à la mission unioniste. Et le pontife annonce l'envoi de fonds. Le premier s'élèvera à 30 000 frs. Assurés de l'appui officiel de la France, dûment mandatés et pourvus financièrement par le pape, les jésuites adhèrent dès lors à l'œuvre d'organisation de l'Église copte catholique d'une part, aux desseins unionistes de Léon XIII de l'autre[30].

Dans sa lettre du 11 juin, le pape annonçait que, pour relever l'Église copte, il comptait poser de nouveaux actes importants; et il faisait appel à la collaboration de la communauté bénéficiaire pour assurer l'efficacité de ses initiatives. C'est ainsi qu'une délégation d'une quarantaine de notables coptes catholiques est reçue en audience le 16 septembre. Son porte-parole affirme, dans une adresse d'hommage, qu'un grand nombre de frères séparés ont trouvé la voie de l'orthodoxie et que les autres attendent seulement la réalisation des projets pontificaux concernant l'Égypte pour s'unir également à la chaire de Pierre[31]. La réalisation la plus attendue consistait dans l'établissement d'un patriarcat. D'une part, les notables formulent une requête explicite à ce sujet; d'autre part, on note la présence au sein de la délégation de François Sogaro, prélat italien qui vient de quitter ses fonctions comme vicaire apostolique du Soudan. F. Sogaro va être le tuteur romain de la hiérarchie copte. Il envoie d'Égypte de nombreux rapports;

28. J. HAJJAR, *op. cit.*, p. 188-189.

29. Bref *Consiliorum*, du 31.7.1895, dans *Acta Sanctae Sedis*, t. XXVIII, p. 8-9. Voir R. ESPOSITO, *op. cit.*, p. 334-336.

30. Voir les réactions du général L. Martin exposées à la réunion du 11.8.1895 de la Commission cardinalice: *Verbali*, p. 179.

31. Cité d'après *La Civiltà cattolica* (16ᵉ sér., vol. 4, p. 226) par R. ESPOSITO, *op. cit.*, p. 328. Sur la visite des notables coptes à Rome, voir aussi *ibid.*, p. 336, *Verbali*, p. 182-183, et J. HAJJAR, *op. cit.*, p. 189-190.

puis, fixé à Rome, il devient consulteur au synode copte du Caire, que préside le délégué apostolique Bonfigli, un franciscain italien. Sogaro sert aussi d'intermédiaire pour soutenir financièrement Mgr Macaire et le patriarcat, après l'établissement de celui-ci[32]. Les deux prélats italiens assurent le contrôle romain sur l'entreprise copte, face à l'influence diplomatique française et aussi à celle de l'Autriche, qui va chercher à renforcer son protectorat à l'occasion de la création du patriarcat.

La séance du 13 octobre 1895 de la Commission cardinalice est presque entièrement consacrée au «rétablissement du patriarcat alexandrin pour les Coptes»[33]. Il n'est pas possible d'analyser dans le détail les avis qui furent émis sur la question par les six cardinaux présents. L'impression générale est que ceux-ci restent très prudents, tout en s'efforçant d'entrer dans les vues du pape qui, lui, est très déterminé à donner satisfaction aux Coptes. Trois aspects de la question doivent être soulignés. D'abord, l'inopportunité de créer trop vite un patriarcat, sur laquelle insistent surtout M. Ledochowski et M. Rampolla, est surmontée par l'argument selon lequel l'existence d'un patriarcat sera la seule manière de poser avec suffisamment de prestige une hiérarchie catholique face au patriarcat existant et d'attirer ainsi les dissidents à l'union. En second lieu, le P. Denis de Ste-Thérèse a remis un long rapport sur les droits patriarcaux et les rétroactes du rétablissement d'un patriarcat à Alexandrie. Sa conclusion, qu'approuve la Commission, est qu'il ne faut pas laisser croire que Rome restaure l'ancien patriarcat avec tous ses droits et privilèges: le nouveau patriarche ne devrait pas avoir plus de pouvoirs qu'un métropolite[34]. Enfin, on retient la procédure suggérée par le cardinal Galimberti: rétablir d'abord le patriarcat en raison des espoirs

32. F. Sogaro (1839-1912) succéda à D. Comboni comme vicaire apostolique «de l'Afrique centrale» (c.-à-d. du Soudan) de 1885 à 1894. Sur son rôle au sein de l'Église copte, voir *Verbali*, passim, et R. ESPOSITO, *op. cit.*, p. 336 et 341-342. Cet auteur signale erronément que F. Sogaro devint ensuite délégué apostolique en Syrie.

33. *Verbali*, p. 182-193.

34. *Ibid.*, p. 186-187.

immédiats d'union et de la satisfaction à donner aux catholiques, ensuite seulement nommer un titulaire, après un temps plus ou moins long pour ne pas éveiller les intrigues et les jalousies[35]. Léon XIII fait part de son pressentiment que si la délégation copte quitte Rome satisfaite, cela aura une influence heureuse sur tout le mouvement d'union en Orient. Il annonce donc sa décision de donner un chef et deux évêques à l'Église copte et de nommer ceux-ci en son temps. Introduit en séance, le vicaire copte Cyrille Macaire est informé de ces dispositions par le pape[36].

Y eut-il une démarche officielle de l'Autriche en faveur du patriarcat? C'est très possible. Les diplomates français en étaient convaincus[37]. Si le fait se vérifiait, il permettrait surtout de mieux comprendre ce qui a encouragé les Coptes à aller de l'avant. Je ne pense pas qu'une telle démarche ait directement influencé la décision de Léon XIII, dont la conviction était faite dès le mois de novembre 1894.

La lettre apostolique *Christi Domini*, du 26 novembre 1895, officialise la création du patriarcat et de deux diocèses suffragants. Contrairement au droit traditionnel qui attribue aux évêques le pouvoir d'élire le patriarche, le pape se réserve la nomination aux trois sièges. Les cardinaux Ledochowski, Rampolla et Vannutelli ont obtenu la suppression de la proposition du texte qui donnait les droits et privilèges traditionnels comme fondement juridique au nouveau patriarcat: l'institution devait être fondée sur la seule initiative romaine. Par ailleurs, Léon XIII a tenu à ce qu'on maintienne dans le texte l'idée que ce patriarcat était *rétabli*, et non créé de toutes pièces, pour marquer son intention de rehausser les patriarcats orientaux[38]. On saisit ici la difficulté qu'il y avait à concilier une ecclésiologie juridique et centralisatrice avec la vision dynamique, utopique peut-être dans la mesure où elle ne respectait

35. *Ibid.*, p. 190.
36. *Ibid.*, p. 191-192.
37. J. HAJJAR, *op. cit.*, p. 195.
38. Voir les débats de la réunion du 17.11.1895 de la Commission dans *Verbali*, p. 200. Sur *Christi Domini*, voir R. ESPOSITO, *op. cit.*, p. 337-339.

pas réellement l'institution patriarcale ancienne, projetée par Léon XIII sur le catholicisme en Orient.

Les deux évêques suffragants furent nommés dès le mois de mars 1896[39]. Ce n'est qu'après la tenue du synode législatif du Caire en 1898, qu'intervint la nomination du patriarche.

Je ne m'attarde pas sur le synode appelé «national» qui se tint entre janvier et juin 1898. Le vicaire patriarcal Macaire en eut l'initiative et il jugea de son droit d'organiser l'assemblée avec les deux autres évêques. Mais Rome imposa la présidence du délégué apostolique G. Bonfigli[40], et l'esprit de ce synode reproduisit celui de la Commission «pour l'Orient et les missions», préparatoire au concile Vatican I: esprit d'alignement sur la discipline latine. Mgr Bonfigli avait été le théologien du synode syrien de Charfeh tenu dix ans plus tôt. Les dispositions législatives adoptées par l'Église copte furent un décalque presque exact de celles du synode syrien, qui étaient nettement influencées par la discipline latine[41]. Ainsi, dans la seconde partie, au chapitre III (sur les sacrements), article 7, il est prévu que seuls les célibataires seront dorénavant promus aux ordres majeurs. Par la suite, on permit au patriarche de faire des exceptions à cette règle. La troisième partie, consacrée à la hiérarchie, énumère au chapitre I, art. 3, les privilèges du patriarche, parmi lesquels ne figure pas le droit de nommer les évêques. Quant au choix des évêques par élection, l'article 4 du chapitre II stipule que le système exige la présence d'au moins trois évêques résidentiels en plus du patriarche. Comme il n'y en avait que deux, la nomination revenait pratiquement au St-Siège, comme aussi celle du patriarche. D'autre part, selon l'esprit uniate et l'intention unioniste typiques du pontificat de Léon XIII, le synode veilla à faire respecter les particularités

39. Ignace Berzi (1867-1925) devenait évêque de Thèbes-Louxor (avec résidence à Tahta, aujourd'hui Sohag) et Maximos Sedfawi (1863-1925), évêque d'Hermopolis (résidence à Minya).

40. Cfr Ch. De Clercq, *Conciles des orientaux catholiques (Histoire des conciles*, XI), *Deuxième partie*, Paris, 1952, p. 759, et J. Hajjar, *op. cit.*, p. 194.

41. Sur l'organisation du synode, le texte des canons et la confirmation romaine, voir Ch. De Clercq, *op. cit.*, p. 759-781.

rituelles de l'Église copte. Sur ordre pontifical, les actes synodaux furent examinés avec diligence. Le décret de confirmation fut promulgué dès le Ier mai 1899.

Entre-temps, des rapports de Cyrille Macaire, de F. Sogaro et des jésuites sur l'évolution de la communauté copte parvenaient à la Propagande. La Commission cardinalice les examinait lors de deux réunions en 1896 et de deux autres en 1898[42]. Ces rapports étaient très favorables: ils annonçaient l'accroissement du nombre de fidèles venus de l'Église copte orthodoxe, dont on se plaisait par ailleurs à souligner la décadence. Seules les ressources étaient insuffisantes. Léon XIII veilla à en procurer régulièrement. D'autre part, les autorités romaines étaient attentives aux réactions possibles de l'Angleterre, puissance dominante en Égypte à cette époque. Rassurées de ce côté et aussi par l'attitude favorable du khédive, elles se préoccupaient également des avancées du protestantisme parmi les Coptes orthodoxes[43]. De son côté, la diplomatie française, qui ne voyait pas d'un bon œil le profit que tentait de retirer l'Autriche d'un renforcement éventuel de son protectorat, croyait trop optimistes les relations adressées à Rome par les jésuites[44]. Les chiffres dont on dispose sur le nombre des Coptes catholiques à cette époque diffèrent selon les auteurs; ils permettent seulement d'établir un ordre de grandeur. On observe une croissance remarquable pendant le pontificat de Léon XIII. De 5 à 6000 membres dans les annèes 1880, la communauté passe à environ 12000 personnes en 1898 et à 22000 en 1902[45].

À la réunion cardinalice du 26 avril 1896, le pape estime que

42. *Verbali*, p. 211, 227-228, 261-263, 272-275.

43. Ce dernier point est surtout abordé à la réunion du 20 mai 1899: *Verbali*, p. 285-286.

44. J. HAJJAR, *op. cit.*, p. 193.

45. Se basant sur Cl. KOPP (*Glaube und Sakramente der Koptischen Kirche*, Rome, 1932), R. ESPOSITO donne le chiffre de 4630 pour les années 80 (*op. cit.*, p. 344, n. 28). Le nombre de 6000, correspondant à l'estimation du patriarche Yussef en 1894, est tiré des rapports des jésuites en 1898, année où les auteurs estiment que ce chiffre a doublé (*Verbali*, p. 283). Voir *infra* pour 1902.

les Coptes correspondent vraiment à la bienveillance qu'il leur a accordée[46]. Aussi croit-il bon, une fois clôturé le synode de 1898, de répondre aux requêtes des évêques et du clergé concernant la nomination d'un patriarche. Ce qui le décide aussi, c'est le fait que la construction du séminaire copte de Tahta, dont il a assuré les dépenses, est achevée. On observe une fois de plus que les cardinaux appelés à donner leur avis ne semblent pas pressés d'aller de l'avant. Plutôt, ils s'inclinent devant la volonté pontificale[47]. Tout naturellement, c'est le vicaire patriarcal Cyrille Macaire qui est nommé. L'intelligence et le dynamisme de ce prélat le désignaient au choix pontifical. Aidé des missionnaires, surtout dans le secteur scolaire, Mgr Macaire dispose d'un cadre ecclésiastique de base, avec trente-et-un prêtres de rite copte[48]. Sa nomination devient officielle le 19 juin 1899. La diplomatie française ne s'en réjouit pas, même si elle obtient l'assurance que les jésuites resteront sous son protectorat. C'est l'Autriche qui négocie auprès du khédive la reconnaissance de Mgr Macaire comme chef civil de la nation copte catholique, reconnaissance acquise en janvier 1900[49]. Le gouvernement égyptien a cependant exigé du nouveau patriarche qu'il renonce dorénavant à la protection autrichienne.

II. Bilan du pontificat léonien concernant les Coptes et sort ultérieur de leur Église

Au moment où s'achève le pontificat de Léon XIII (1903), l'organisation de l'Église copte catholique est un fait accompli. Une rencontre efficace a eu lieu entre, d'une part, les aspirations de cette communauté à s'affirmer par une structure hiérarchique dans un contexte d'affaiblissement de l'Église locale traditionnelle et, d'autre part, la volonté déterminée du pape de l'unionisme. La préoccupation centrale de Léon XIII — relever plutôt que créer un patriarcat — s'explique certes par le

46. *Verbali*, p. 227.
47. *Ibid.*, p. 283-286 (réunion du 20.5.1899).
48. Sur les livres liturgiques coptes et le journal dont il assure la publication, voir Ch. De Clercq, *op. cit.*, p. 781.
49. J. Hajjar, *op. cit.*, p. 194-197.

souci de l'union, qui fut, on le sait, un secteur important du programme de son pontificat. Il veilla à pourvoir la communauté copte en moyens matériels et apostoliques nécessaires à son existence et il sut jouer, avec l'art diplomatique qu'on lui connaît, des influences politiques qui s'affrontaient et risquaient de paralyser son entreprise. Il n'est pas exagéré de dire que l'organisation de la communauté copte catholique en tant qu'Église résulte primordialement de la volonté de Léon XIII, relayé par ses hommes de confiance: principalement les jésuites et Mgr Sogaro.

Il faut cependant ajouter deux considérations qui permettent de mieux comprendre l'entreprise copte en la situant dans une perspective plus large. D'abord, on perçoit mieux aujourd'hui, en particulier grâce à la thèse soutenue à l'Université de Lyon III en 1989 par Claude Prud'homme et intitulée *Stratégie missionnaire du St-Siège sous le pontificat de Léon XIII*, que ce pape a eu une vision large de la place à rendre à l'Église. Selon lui, le catholicisme, s'il passait d'une position défensive à une attitude d'engagement combatif sous l'impulsion de son centre romain, pourrait jouer un rôle central dans l'élaboration d'un nouvel ordre social à l'échelle du monde. Dans cette perspective, Léon XIII se montre très ouvert à tous les rapprochements politico-religieux hors du monde occidental.

En se plaçant dans le cadre de ce projet global, on comprend mieux que les initiatives unionistes du pape ne différaient, ni dans l'intention fondamentale, ni dans certains de leurs moyens, des entreprises purement missionnaires[50]. À ce niveau, rien ne changeait par rapport aux conceptions apostoliques romaines traditionnelles, qui s'appuyaient sur l'ecclésiologie post-tridentine confortée par celle de Vatican I. À la lumière des échecs antérieurs dans la recherche de l'union, Léon XIII comprit certes — c'est ma seconde remarque — que d'autres moyens devaient être mis en œuvre: respect des rites (en fait, au sens restreint du terme), mise en valeur du rôle

50. On peut en voir une illustration dans le vocabulaire qu'utilise Léon XIII: dans l'œuvre unioniste, il s'agit, comme dans celle des missions, de «moissons qui mûrissent», d'«ouvriers à envoyer», etc. Cfr p.ex. le bref au général des jésuites, du 31.7.1895.

des patriarches, jusqu'à un certain point formation des clercs orientaux dans leur tradition patristique propre. Mais, en même temps, il entendait établir partout une structure catholique hiérarchique et centralisée: avec des diocèses de plein exercice, une représentation pontificale efficace, la tenue de synodes soigneusement contrôlés. Il reste donc vrai que, dans les moyens spécifiques adoptés en ce qui concerne l'Orient chrétien, Léon XIII fit preuve d'une certaine originalité, mais à l'intérieur d'un cadre juridique précis. Pour lui, créer un patriarcat en quelque sorte «modèle» était une manière de témoigner de son estime pour les gloires anciennes des Églises orientales, de montrer sa volonté de rehausser les patriarcats existants et de lutter contre la latinisation. Mais son entourage veillait quant à lui à maintenir le mouvement d'ouverture dans le cadre de l'organisation disciplinaire romaine. On ne disposait pas d'une ecclésiologie permettant de dépasser l'unionisme missionnaire et la conception juridique centralisée de l'organisation ecclésiastique. C'est ce qui pourrait expliquer, à sa base, le recul dans l'engagement oriental de la papauté qui se produisit sous Pie X. Le fait de ce recul est suffisamment établi[51], même s'il faudrait encore en affiner la compréhension.

Voyons ce qu'il en advint en ce qui concerne les Coptes catholiques. Nous avons vu qu'en 1902, leur nombre s'élevait à 22 000 personnes[52], chiffre qui baisse au cours des années suivantes[53]. Le Père Hajjar parle de la perte des «grandes illusions» «devant la dure réalité»[54]: paysans et notables coptes

51. Cfr p.ex. J. Hajjar, *op. cit.*, p. 262-263.

52. D'après Cl. Kopp, cité par R. Esposito, *op. cit.*, p. 344, n. 28.

53. *Ibid.*, et F. van den Steen de Jehay, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, Bruxelles, 1906, p. 244. Voir aussi C. Cannuyer, *Les Coptes*, Ed. Brepols, 1990, p. 47, qui cite le chiffre de «quelque 20 000» pour l'époque de Pie X. M.P. Martin (*art. cit.*, p. 44, n. 23) donne les statistiques des passages au catholicisme pour quatre paroisses du diocèse de Minya entre 1896 et 1907: la baisse totale du nombre de catholiques dans chacune des paroisses est sensible. Un phénomène analogue est observé dans le diocèse de Thèbes-Tahta (*ibid.*, p. 45-47). Dans les deux diocèses, on passe de 5 738 «retours de dissidents» en 1898 à 770 en 1901. Ensuite, le nombre total des catholiques décroît (*ibid.*, p. 48).

54. J. Hajjar, *op. cit.*, p. 434-435. Voir aussi l'analyse des causes du reflux par M.P. Martin, *art. cit.*, p. 44-45.

orthodoxes restent attachés à leur Église traditionnelle en dépit de ses insuffisances; la fondation d'une école et d'une chapelle catholiques dans un certain nombre de villages n'entraîne pas automatiquement des conversions en masse, la société copte passe généralement dans le camp du protectorat anglais, les relations entre les évêques coptes catholiques et les missionnaires ne se développent pas toujours dans une parfaite harmonie. Il est certain aussi que le pape Pie X, pensant que son prédécesseur avait vu trop grand, témoigna d'un intérêt beaucoup moins intense pour le catholicisme oriental et l'unionisme.

Le Père Hajjar observe aussi le mutisme quasi total de la correspondance diplomatique française sur l'activité du patriarcat copte à cette époque. D'après la documentation actuellement accessible, le seul cas où l'Église copte catholique fit parler d'elle est la crise grave qui éclata en 1908[55]. Cette année-là, le patriarche Cyrille Macaire, appelé à Rome, est contraint de démissionner. Il semble que ses relations avec les jésuites s'étaient détériorées et que cette situation, connue à Rome, avait provoqué une demande d'explication de la part de la Curie[56]. Jusqu'à présent, on n'a pas pu dégager clairement les causes de la mesure qui frappa le patriarche et qui fut suivie d'une vacance du siège pendant trente-neuf ans. Le patriarche démissionnaire fut accueilli par une imposante manifestation de soutien lors de son retour à Alexandrie. Mais de nombreuses familles abandonnèrent le catholicisme: cela pourrait contribuer à expliquer la baisse, qui ne fut que momentanée, dans les effectifs de la communauté. Il n'y eut cependant pas de véritable schisme. D'autre part, le long délai mis par Rome à nommer un nouveau patriarche s'explique probablement par la volonté de prendre tout son temps, à l'opposé de la hâte qu'avait montré Léon XIII et dont on constatait les conséquences néfastes.

Passé à l'orthodoxie grecque, Cyrille Macaire fit comprendre dans l'avant-propos de l'ouvrage qu'il publia en 1913 sous le titre *La constitution divine de l'Église*, qu'il avait été égaré par

55. J. HAJJAR, *op. cit.*, p. 435.
56. D'après Ch. DE CLERCQ, *op. cit.*, p. 782, et J. HAJJAR, *op. cit.*, p. 436.

l'enseignement reçu dans sa jeunesse à propos de la souveraineté du pape sur l'Église universelle[57]. Mais, dès mars 1912, c'est-à-dire après la rédaction de son ouvrage, il rentrait officiellement dans la communion catholique, au sein de laquelle il mourut[58].

L'administration du patriarcat fut assurée avec dévouement et zèle apostolique, successivement par l'évêque d'Hermopolis jusqu'en 1925, puis par celui de Thèbes, Marc Khouzam, que le pape Pie XII nomma patriarche le 9 août 1947[59]. Le lendemain fut créé un troisième diocèse, celui d'Assiout. Ainsi, à cinquante ans de sa création, la hiérarchie copte catholique était complétée et affermie.

Même si des difficultés dans les relations entre le clergé copte et les missionnaires surgirent par moments[60], ces derniers continuèrent à favoriser par l'enseignement, et aussi par l'action sociale, le développement de l'Église qu'ils voulaient servir. Celle-ci se dota progressivement d'institutions propres, notamment d'une congrégation locale de religieuses en 1913. Vers 1960, cette congrégation comptait soixante-dix membres[61]. À la même date, les quatre diocèses disposaient ensemble d'une bonne centaine de prêtres diocésains et de cent six paroisses. Par le mouvement des naissances et les passages au catholicisme de Coptes orthodoxes, la communauté unie à Rome, qui s'élevait à 29 000 fidèles en 1927 (chiffre qui indique un sensible ralentissement dans la croissance par rapport aux années du pontificat de Léon XIII), passa à près de 60 000 en 1947 et à 80 000 en 1959. Une telle reprise de la progression appellerait une explication. Mais cette croissance ne doit pas

57. J. HAJJAR, *op. cit.*, p. 439-440.

58. Il semble que c'est le patriarche syrien catholique E. Rahmani qui obtint de C. Macaire qu'il se rende à Rome pour se soumettre (J. HAJJAR, *op. cit.*, p. 381-382). Après sa démission, ce dernier vécut habituellement à Jounieh (Liban), où il mourut en 1921.

59. Stephanos Sidarouss succéda au patriarche Khouzam en 1958. Il est décédé en 1986.

60. Cfr J. HAJJAR, *op. cit.*, p. 441 et M.P. MARTIN, *art. cit.*, p. 53.

61. La seule congrégation masculine, celle de la Prédication de St-Marc, vit le jour en 1959 dans le diocèse de Thèbes.

faire oublier qu'en 1960, l'Église copte orthodoxe comptait 2 500 000 fidèles[62].

* * *

Ce bref aperçu, en données brutes, sur l'évolution jusqu'en 1960 n'avait pour but que de rappeler des éléments susceptibles d'amorcer nos échanges. Comparées aux grands espoirs unionistes conçus par Léon XIII, ces données font apparaître une progression somme toute modeste. Faut-il chercher l'explication de cette «modestie» simplement dans l'organisation trop hâtive et la conception uniate et unioniste qui marquèrent la création de l'Église copte catholique à la fin du XIX[e] siècle? Ces circonstances ont certainement joué un rôle. Et, en parallèle à la volonté pontificale, on ne peut pas négliger la prise de conscience des Coptes catholiques comme communauté, ainsi que les circonstances politiques qui étaient favorables (libéralisme du khédive et de l'Angleterre), sans oublier le mouvement culturel propice à l'occidentalisation. Pour la suite, il faut assurément tenir compte de l'absence de patriarche et aussi de l'évolution du contexte politique et religieux de l'Égypte.

Faut-il conclure, comme le fait le Père Martin dans son article récent, que les catholiques coptes, tout comme les protestants d'Égypte, courent le risque d'être marginalisés, après avoir prospéré grâce à l'aide étrangère en un temps de faiblesse nationale[63]?

Claude SOETENS

SUMMARY. — *This paper, given at the Chevetogne Symposium of last September (cf.* Irénikon *1991, pp. 395ss.), traces the history of the Coptic Catholic Church. After briefly recalling the 17th century origins of the community, the Author recounts the various steps which led to the creation of a Coptic Catholic Patriarchate, or rather to what Pope Leo XIII considered to be the «restoration» of that patriarchate. For Leo XIII, favouring the Eastern Catholic Churches and creating a Coptic Catholic Church were to be part of a vast project for the elaboration of a new social order on a world-wide scale.*

62. Sur ces développements, cfr *Oriente cattolico*, Cité du Vatican, 1962, p. 114 et la notice *Égypte* du *DHGE*, déjà citée, col. 54-55. Voir aussi R. JANIN, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 4° éd., Paris, 1955, p. 491-492.

63. *Art. cit.*, p. 54.